



Stephen B. Bevens

PREGUSTÂND
ÎMPĂRĂȚIA
lui
DUMNEZEU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Stephen B. Bevens

Pregustând Împărăția lui Dumnezeu

Stephen B. Bevans

**Pregustând
Împărăția lui Dumnezeu**

*Traducere de
Emil M. Mărginean și Alexandra Budu*

Ediție îngrijită de
Cristian Sonea și Paul Siladi

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2019



Acest volum apare cu sprijinul Centrului de Cercetare, Formare și Strategie Misionară din Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

© 2019 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

ISBN 978-606-37-0530-4

Fotografie copertă: Paul Siladi
Tehnoredactare: Nicolae Turcan

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>

CUPRINS

Cuvânt înainte	7
I. MISIOLOGIE ECUMENICĂ.....	17
Un secol și mai bine de conferințe misionare	19
Viață, bucurie și iubire	39
Misiune — <i>Quo Vadis?</i>	53
Ucenicia transformatoare.....	77
II. ECLESIOLOGIE MISIONARĂ.....	93
<i>Missio Dei</i> și <i>Missio Ecclesiae</i>	95
Catholicitatea	113
De la o Biserică la nivel global la o Biserică la nivel mondial.....	155
Mai presus de Noua Evanghelizare	187
Misiologia atracției la papa Francisc	213
Dumnezeul milei, oamenii milei.....	229
Pactul catacombelor	253
O teologie pentru leadership, nu management	275
III. TEOLOGIE CONTEXTUALĂ	291
Pregustând Împărăția lui Dumnezeu.....	293
În teren sau afară?	307

Misiunea ca <i>dialog profetic</i>	329
Cum să devenim profeți ai Întâlnirii	355
Dialogul interreligios și misiunea creștină	383

Cuvânt înainte

Pelerinajul misiologic
al lui Stephen B. Bevans, SVD

PR. CRISTIAN SONEA
PAUL SILADI

CENTRUL DE CERCETARE, FORMARE ȘI Strategie Misionară (CCFSM) al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca oferă spre lectură celor interesați de studiile misionare o traducere a unor texte semnate de renumitul teolog catolic Stephen B. Bevans, SVD.¹ Născut la 14 iulie 1944, Stephen Bevans este profesor emerit de „Misiune și Cultură” la Catholic Theological Union, Chicago, în Statele Unite ale Americii și preot al congregației religioase Societas Verbi Divini (SVD). A depus voturile religioase pentru această congregație în 1970, iar doi ani mai târziu a fost hirotonit preot. După hirotonie a fost trimis în Filipine unde a predat „Teologie fundamentală” la Școala de Teologie Imaculata Concepție în Vigan, Ilocos Sur, din 1973 până în 1981 (în ultimii trei ani a fost și rec-tor al seminarului). Stephen Bevans a studiat literatura engleză în Epworth, Iowa, iar apoi a fost licențiat în teo-

¹ Mulțumim autorului volumului pentru punerea la dispoziția editorilor a autobiografiei care stă la baza acestei prezentări (*n. ed.*).

logie la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma, în 1972. În 1986 a obținut doctoratul în teologie la Universitatea Notre Dame, Indiana.

Parcursul biografic al preotului interesat de misiunea Bisericii este marcat de o întâlnire, care, așa cum el însuși afirmă, a pus început „pelerinajului în misiune”². Așadar, prima întâlnire semnificativă cu misiunea Bisericii și cu teologia contextuală are loc în anul 1969, pe când studia la Roma. Într-una din duminicile din Postul Crăciunului a rostit o meditație la o liturghie celebrată de un preot din India. Reflecția a fost construită în jurul cântecului celor de la *The Beatles* „Here Comes the Sun”, despre cum după o „iarnă lungă, rece și singuratică” soarele apare cu toată lumina și căldura lui. Soarele acela este Hristos, care vine în iarna noastră întunecată și rece ca Dumnezeu întrupat. Preotul indian a contestat utilizarea imaginii soarelui pentru venirea Domnului întrucât el avea o cu totul altă experiență. În India soarele trebuie evitat, căldura lui este periculoasă și chiar distructivă. Gândul acesta nu îl avusese niciodată. Nu îi trecuse prin cap vreodată că soarele poate fi privit și astfel, că poate fi o imagine înșelătoare a prezenței și a căldurii lui Dumnezeu. Momentul acela a marcat începutul educației sale ca teolog global și contextual. Chiar dacă începuse deja de un deceniu să se pregătească pentru preoție în congregația misionară *Societas Verbi Divini* (SVD), momentul acela de reflecție și întâlnirea cu o perspectivă diferită a fost cel care l-a așezat pe un alt curs, pe care avea să îl urmeze o viață întreagă.

A ajuns în Filipine după ce s-a oferit voluntar pentru o asemenea misiune și era nerăbdător să predea teologie. La câteva zile după sosire întâlnește un alt membru al congregației *Societas Verbi Divini*, Leonardo Mercado, care își scria teza de doctorat la Manila despre „filosofia

² Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), xix.

filipineză". Acesta din urmă îi pune o întrebare esențială, care îi schimbă lui Bevens viața: „Ce fel de teologie vei preda la seminarul diocesan la care ai fost trimis: teologie *romană* sau teologie *filipineză*?”. Întrebarea era un provocatoare pentru că, în calitate de absolvent al unei foarte bune școli de teologie, tânărul catolic american nu se gândise vreodată că ceea ce studiasse el era „teologie romană”, ci doar că era pur și simplu teologie, singura teologie, cea mai bună teologie din momentul respectiv. Auzise despre încercările de dezvoltare ale unor teologii a eliberării sau a revoluției, teologii înrădăcinate în cultura și obiceiurile diferitelor popoare, însă nu știa că în 1969, papa Paul VI spusese episcopilor Ugandei: „trebuie să aveți o teologia africană!”. Acea a fost perioada în care s-a născut ceea ce mai târziu va fi numit „teologie contextuală” sau „inculturație”.

Următoarele luni le petrece învățând ilokano, limba locală din regiunea în care urma să lucreze și citește despre istoria și cultura filipineză și, de asemenea, orice a putut găsi despre teologia filipineză. În primul semestru în care predă propune și un curs de „teologie filipineză” la care se înscriu vreo zece studenți. Este o perioadă de căutare, în care citește puțină literatură ce apăruse în domeniul „teologiei indigene” cum se numea atunci, și în special în teologia filipineză. În urma aceluia seminar publică un text intitulat „Becoming a Filipino Theologian”, prima articulare a ceea ce va numi mai târziu „modelul transcendențial” al teologiei contextuale.

Modele de teologie contextuală

Doi ani mai târziu Steven Bevens se reîntâlnește cu Leonardo Mercado, care era președintele Divine Word University, Tacloban, Leyte. La această universitate Bevens predă un curs de etică fundamentală și cercetează în continuare ce ar putea să fie teologia filipineză. Princi-

piul după care se ghidează fusese enunțat de papa Paul VI în *Evangelii Nuntiandi*, unde zice că cultura nu este doar un simplu înveliș, ci însăși întruparea credinței creștine. Lenny Mercado, care între timp își terminase doctoratul, predă un curs intitulat „Spre o teologie filipineză”. Abordarea sa era diferită de cea a lui Bevans. El vedea teologia filipineza ca ivindu-se din studiul culturii și al limbilor filipineze, cu încredere că Duhul lucra în viața filipinezilor. Abordarea lui era deosebită și de cea a lui Catalino G. Arévalo, care elaborase o „teologie a semnelor vremii”, care mergea mult în direcția teologiei eliberării ce începuse să se dezvolte în America Latină. Existau așadar în momentul acela cel puțin trei linii diferite: întrebarea era care dintre ele este cea bună? Lucrurile s-au complicat și mai mult când un episcop la o conferință din 1975 a sugerat că teologia filipineză ținea pur și simplu de traducerea unor concepte ca *homooousios*, persoană și ființă în diferite limbi filipineze. Concluzia lui Stephen Bevans, după ce o perioadă s-a întrebat care dintre aceste abordări este cea mai bună a fost că, de fapt, toate sunt valide. Fiecare în parte este o abordare diferită a aceleiași probleme. În această perioadă se poate identifica geneza lucrării *Models of Contextual Theology* (*Modele de teologie contextuală*), dar au trecut mai bine de cincisprezece ani până când cartea a fost publicată.

Natura misionară a Bisericii

Un al doilea punct important în dezvoltarea gândirii misionare a lui Stephen B. Bevans a fost descoperirea naturii radical misionare a Bisericii, așa cum este ea exprimată în documentul despre misiune de la Conciliul II Vatican, intitulat „Ad Gentes” (AG). Natura Bisericii este misionară pentru că participă la însăși misiunea Dumnezeuului Treimic. De aici rezultă importanța misiunii, iar

gândul acesta a schimbat felul în care Bevans înțelegea Biserica. A început să predea cursul de eclesiologie din perspectiva naturii ei misionare. Conciliul Vatican II a făcut trecerea de la înțelegerea instituțională a Bisericii, la înțelegerea comunitară, comunională a ei: poporul lui Dumnezeu. În același timp, la Vatican II Biserica a fost înțeleasă ca o comunitate în misiune, care există pentru Împărăția lui Dumnezeu, chemată să se întrupeze în fiecare națiune și în fiecare cultură din lume.

Catholic Theological Union

În anul 1981 părăsește Filipine pentru a-și începe doctoratul în teologie sistematică la Universitatea *Notre Dame*. Sub conducerea dominicanului Thomas F. O'Meara scrie o teză despre înțelegerea naturii personale a lui Dumnezeu în teologia lui John Wood Oman. Acesta era un teolog prezbiterian mai puțin cunoscut, dar care a fost profesorul marelui misiolog britanic Leslie Newbigin (dar lucrul acesta avea să îl afle abia mai târziu). A fost angajat la Catholic Theological Union în Chicago unde a predat teologie sistematică. Catholic Theological Union era o școală de teologie care era centrată pe misiune. Congregația *Societas Verbi Divini* venise la Catholic Theological Union tocmai pentru a crea o programă școlară care să fie centrată pe conștiința misionară și globală. În acest context, cunoștințele și experiența sa misionară puteau fi folosite. În 1986 când a fost angajat, a început să predea un curs despre creație și eshatologie și un curs de eclesiologie. În cadrul acestor cursuri, dar și în cadrul celor de triadologie sau introducere în teologie a început să fie tot mai prezentă conștiința globală și misionară și, în același timp sensibilitatea culturală și contextuală. Este perioada în care începe să frecventeze întâlnirile Societății Americane de Misiologie și a Societății

de Teologie Catolică din America. Tot atunci devine editor asociat al revistei: *Missiology: An International Review* unde a fost activ mai bine de doisprezece ani. Împreună cu James A. Scherer a fost editorul unei serii „noi direcții în misiune și evanghelizare”, la Orbis Books. În paralel cu activitatea de predare, unde se adresează unor studenți care vin din contexte foarte diferite, finalizează lucrarea *Models of Contextual Theology*.

La începutul anilor 1990 ia ființă Chicago Center for Global Ministries (CCGM), iar Stephen B. Bevans este numit director, poziție pe care o ocupă vreme de șase ani. În această perioadă promovează conștiința misionară globală în facultățile de teologie, organizează conferințe misionare pe teme ca: reconciliere, urbanizare și ecologie, iar studenților le oferă excursii în Ghana și Africa de Vest. Tot acum este editor la *Mission Studies*, revista Asociației Internaționale pentru Studii Misionare.

Încet devine convins de câteva lucruri. În primul rând că nu există „teologie”, ci doar teologie contextuală. În al doilea rând, teologia nu poate fi făcută în mod adecvat decât cu „imaginație misiologică”. În al treilea rând, teologia nu poate fi făcută într-o manieră potrivită decât dintr-o perspectivă globală (tema a fost dezvoltată amplu în lucrarea din 2009, *An Introduction to Theology in Global Perspective*).

Constante în context

În 1997 începe lucrul împreună cu Roger Schroeder la o carte pe care voiau să o scrie împreună. Inițial gândită ca o introducere în istoria și teologia misiunii, lucrarea s-a dezvoltat mult mai mult. Roger Schroeder lucra la un proiect mai amplu al unei istorii bisericești dintr-o perspectivă cu adevărat globală. În această nouă perspectivă Istoria Bisericii era privită ca istoria mișcării creștine

globale și a început să integreze mișcarea creștinismului înspre Est, către Asia, mișcarea înspre Sud către Africa, rolul femeilor și, între altele, recunoașterea faptului că evanghelizarea Americii Latine în secolul al XVI-lea a fost un eveniment mult mai important pe termen lung decât Reforma din Europa, care s-a petrecut în aceeași perioadă. Atât Stephen B. Bevans, cât și Roger Schroeder credeau că aceasta este perspectiva din care trebuia rescrisă istoria misiunii.

La solicitarea lui Bill Burrows de la Orbis Books au început să vadă că teologia misiunii trebuia să se dezvolte în dialog nu doar cu gândirea romano-catolică, ci și cu cea protestantă și evanghelică. Rezultatul a fost volumul *Constants in Context*, scris în nouă ani și publicat în 2004.

Ecumenism și Consiliul Mondial al Bisericilor

Abordarea ecumenică din *Constante în context* l-a condus pe Steven B. Bevans la implicarea în Consiliul Mondial al Bisericilor, mai exact în Comisia pentru Misiune și Evanghelizare. Tot în contextul implicării ecumenice a ajuns să se numere printre fondatorii Global Forum of Theological Educators (GFTE), un grup alcătuit din șase tradiții ecleziale, din multe țări ale lumii.

În anul 2009 a publicat o introducere în teologie dintr-o perspectivă globală. În perioada în care scria aceasta carte, în special partea dedicată istoriei teologiei, și-a dat seama că nu e de ajuns să faci teologie contextuală în contexte locale. Teologia trebuie să fie făcută ca un dialog între teologiile contextuale.

În ultimii ani interesul lui Stephen B. Bevans a mers înspre un al aspect al teologiei, care merge dincolo de global, înspre cosmic. Să gândești în termeni cosmici înseamnă să schimbi înțelegerea unor doctrine cum este creația, mântuirea, hristologia, eclesiologia și chiar mi-

siunea. Teologia contextuală a fost inspirată de „turnura spre subiectiv”, care a marcat atât modernitatea, cât și postmodernitatea. Conform lui Bevans, teologia actuală trebuie să fie marcată de „turnura cosmică”. Teologia nu trebuie să fie doar contextuală, ea trebuie făcută într-un dialog global și, de asemenea, ea trebuie să fie făcută în context și dintr-o perspectivă cosmică.

Volumul de față, intitulat *Pregustând Împărăția lui Dumnezeu*, adună mai multe articole și studii cu caracter misionar, publicate de-a lungul anilor de Stephen B. Bevans, toate oferind o bună orientare în teologia misionară elaborată de acesta. Întrucât textele sunt scrise în situații diverse și cu diferite ocazii, se poate observa uneori stilul colocvial și construcția lor independentă, fiecare text fiind o lucrare în sine. Acesta este și motivul pentru care volumul nu este alcătuit omogen și nu are o structură unitară. Cu toate acestea, pentru o lectură logică a studiilor, editorii volumului au decis să grupeze textele în trei părți. Prima este dedicată *Misiologiei ecumenice*, a doua *Eclesiologiei misionare*, iar a treia *Teologiei contextuale*. Titlul, *Pregustând Împărăția lui Dumnezeu*, sub care sunt grupate textele a fost ales pentru că, pe de o parte, este titlul articolului care deschide capitolul *Teologia contextuală*, matrice în care sunt alcătuite toate studiile, iar pe de altă parte, pentru că prin lucrarea misionară Biserica invită umanitatea să guste anticipat bucuria Împărăției lui Dumnezeu.

Pentru cei interesați în mod cu totul special de studiul misiologiei redăm mai jos o bibliografie selectivă a lui Stephen B. Bevans.

Volume de autor: *John Oman and His Doctrine of God* (Cambridge, 1992); *Models of Contextual Theology* (Orbis, 1992, revised 2002); împreună cu Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, (Orbis, 2004); împreună cu Jeffrey Gros, *Evangelization and Human Freedom: «Ad Gentes» and «Dignitatis Humanae»*, (Paulist,

2009); *An Introduction to Theology in Global Perspective* (Orbis, 2009); împreună cu Roger Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*, (Orbis, 2011).

Editor și coeditor: împreună cu James A. Scherer, *New Directions in Mission and Evangelization* (Orbis, 1992, 1994, 1999); împreună cu Roger Schroeder, *Word Remembered, Word Proclaimed* (Steyle Verlag, 1997); împreună cu Karl Müller, Theo Sundermeier, Richard H. Bliese, *Dictionary of Mission: Theology, History* (Orbis, 1997); împreună cu Roger Schroeder, Robert J Schreiter, Anthony J Gittins, *Mission for the 21st Century*, Chicago Center for Global Ministries (CCGM, 2001); împreună cu Katalina Tahaafe-Williams, *Contextual Theology for the Twenty-First Century*, published by (Pickwick Books, 2011); *Mission and Culture: The Louis J. Luzbetak Lectures* (Orbis, 2012); *A Century of Roman Catholic Mission: 1910-2010* (Regnum, 2013); împreună cu Cathy Ross, *Mission on the Road to Emmaus: Constants, Context, and Prophetic Dialogue* (London and Maryknoll, NY: SCM and Orbis Books, 2015).

Parcurgând paginile acestui volum, sperăm ca preoții, teologii și credincioșii laici cu vocație misionară vie să afle măcar în parte răspunsuri la unele din căutările lor sau să formuleze noi întrebări, iar cei pur și simplu curioși de lucrarea misionară a Bisericii, să găsească resurse care să trezească dorința mărturisirii credinței.

I.

MISIOLOGIE
ECUMENICĂ

Un secol și mai bine de conferințe misionare

Consiliul Misionar Internațional, Comisia
Mondială pentru Misiune și Evanghelizare
și formarea gândirii și practicii misionare

ÎN URMĂTOAREA JUMĂTATE DE ORĂ vom face un „tur de forță” al celor treisprezece Conferințe Mondiale Misionare de după Conferința de la Edinburgh 1910. Susținute până în 1961 de Consiliul Misionar Internațional (CMI), iar mai apoi de Comisia Mondială pentru Misiune și Evanghelizare (CME) a Consiliului Mondial al Bisericii. Intenționez să vă creez doar o imagine de ansamblu a istoriei din care veți face parte începând de mâine în calitate de voluntari (stewarzi) la cea de-a paisprezecea conferință ce va începe aici la Ngurdoto Mountain Lodge în Arusha.

Fiecare dintre aceste Conferințe Misionare s-a bucurat de participarea unui batalion de băieți și mai apoi și de fete – tineri ca voi – care au servit conferințele ca voluntari, dintre care mulți au ajuns să fie lideri importanți ai Bisericilor și figuri însemnate în cadrul mișcării ecumenice. Simplul fapt de a afla cine au fost aceste femei și acești bărbați ar constitui un studiu interesant și o prezentare pe măsură. Așa cum probabil ați aflat deja, poate cel mai renumit dintre acești voluntari este William Temple, voluntar la Edinburgh 1910 care a devenit Ar-

hiepiscop de Canterbury. Dacă nu mă înșală memoria, actualul moderator al Comisiei pentru Misiune și Evanghelizare, Episcopul Gheevarghese Mar Coorilos a fost voluntar la Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB) din Canberra. Actualul director al Comisiei pentru Misiune și Evanghelizare Joosep Keum a fost steward la conferința din 1989 din San Antonio, iar Joy Eva Bohol a participat ca voluntar la Consultările de la Manila din 2012. Acum câteva săptămâni am întâlnit un profesor de la universitatea din Edinburgh, Dr. Alexander Forsyth, care a fost steward la conferința de la Edinburgh din 2010. Așadar voi faceți parte din istorie și vă aflați în poziția de a scrie istorie.

Conferințele de la Edinburgh, 2010 și până la Consultările cu privire la documentul elaborat de Comisia pentru Misiune și Evanghelizare, *Împreună spre viață* din 2012 au avut drept rezultat o parte consistentă din gândirea bisericii cu privire la misiune. Desigur, alte grupuri au furnizat și ele idei majore cu privire la misiune, în special Biserica Romano-Catolică, de care aparțin, la Conciliul II Vatican în anii '60 și alte câteva întâlniri și documente de atunci încolo. Creștinii după Evanghelie au contribuit la gândirea misiologică în special prin Mișcarea Lausanne, iar Penticostalii au început și ei de curând să ia în considerare misiune într-un mod sistematic. Aici ne vom concentra doar pe acele conferințe misiunare din Protestantismul Mainline (Mainstream)¹, care

¹ Protestantismul Mainline sau Mainstream include cele „Șapte Surori ale Protestantismului American” – Biserica Metodistă Unită, Biserica Evanghelică Lutherană din America, Biserica Prezbiteriană, Biserica Episcopală, Bisericile Baptiste Americane, Biserica Unită a lui Hristos și Discipolii lui Hristos. De asemenea, din Protestantismul Mainstream mai fac parte Quakerii, Biserica Reformată din America, Biserica Episcopală Metodistă Africană și altele. Tot din Protestantismul Mainline fac parte și Bisericile Protestante din Canada care au origini comune cu bisericile surori din Statele Unite ale Americii. (n.tr.)

au avut totuși o influență majoră asupra celorlalte biserici – iar în unele cazuri au constituit un contrast misiologic major. Voi evidenția câteva dintre acestea, pe măsură ce ne desfășurăm turul istoric.

Totul a început la Edinburgh 1910

Turul nostru începe în Scoția, la Conferința Misionară din Edinburgh în 1910. Spre finalul secolului al XIX-lea mai fuseseră și alte conferințe misionare notabile. Cu toate acestea, așa cum a descris-o Kenneth Ross, Conferința de la Edinburgh 1910 a fost deosebită din mai multe motive: „S-a evidențiat... prin numărul participanților, prin amplitudinea și profunzimea dezbaterilor, prin ambiția de care a dat dovadă, prin caracterul urgent și sentimentul de moment favorabil de care a fost cuprinsă, precum și prin anvergura moștenirii istorice în misiune și ecumenism”.

Conferința nu a avut o temă majoră, deși „textul de prezentare” s-a concentrat pe „Răspândirea Evangheliei în întreaga lume necreștină”. Totuși, conferința s-a constituit în jurul a opt teme de studiu, fiecareia revenindu-i câte o zi pentru dezbateri. Temele au fost (1) Propovăduirea Evangheliei al toate popoarele necreștine; (2) Biserica și vocația ei misionară; (3) Educația și relația acesteia cu creștinarea vieții popoarelor; (4) Mesajul misionar în relație cu religiile necreștine; (5) Pregătirea misionarilor; (6) Sediul central al Misiunilor; (7) Misiunea și guvernul; (8) Cooperarea și promovarea unității.

După cum puteți vedea, unele dintre teme sună destul de contemporan. Totuși, perspectiva fundamentală a conferinței de la Edinburgh s-a dovedit curând a fi șubredă. Viziunea sa era aceea că există o lume creștină care trimite misionari și o lume necreștină care îi primește pe aceștia. Era o viziune tipică a ideii „Vestul către restul lumii”. Un număr covârșitor de participanți

veneau din Anglia și din Statele unite ale Americii. Erau doar vreo douăzeci de delegați născuți în ceea ce astăzi numim Țările Lumii a Treia (Țările în curs de dezvoltare). Nu au participat romano-catolici sau ortodocși și nici latino-americani.

Optimismul „evangelizării lumii în această generație”, care era unul dintre sloganurile conferinței, a fost spulberat doar patru ani mai târziu o dată cu începutul Primului Război Mondial, cu moartea colonialismului, nașterea naționalismului și renașterea religiilor lumii pe tot globul pământesc. Edinburgh 1910 a constituit apogeul mișcării misionare moderne, dar în același timp a fost și începutul sfârșitului. Toate conferințele misionare ce au urmat s-au confruntat cu un context schimbat dramatic pe care l-au adus secolele XIX și XX – așa cum vom vedea.

Cu toate acestea, Edinburgh 1910 este amintit pentru una dintre rezoluțiile sale cu privire la tema a opta, Unitatea Creștină. Rezoluția propunea formarea unui „comitet permanent” însărcinat cu identificarea unor căi pentru ca bisericile să coopereze între ele. Deja în 1912 comitetul a fondat *Revista Internațională de Misiune* (*International Review of Missions*), care încă există ca publicație a CMME. După război, în 1921, Consiliul Misionar Internațional (CMI) a fost stabilit în mod oficial și a început să se pregătească pentru prima sa conferință – ce urma să fie ținută la Ierusalim în 1928. În fond, acesta a fost începutul a ceea ce astăzi considerăm a fi „mișcarea ecumenică”, o mișcare pe care arhiepiscopul William Temple a numit-o „marea noutate a zilelor noastre”. A fost nevoie de aproape treizeci de ani, dar în 1948 Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) a fost desemnat ca moștenitorul direct al Conferinței de la Edinburgh, iar în 1961 CMI a fuzionat cu CMB și a devenit în cele din urmă Comisia Mondială pentru Misiune și Evanghelizare (CMME).

Ierusalim 1928 – Misiunea și Împărăția lui Dumnezeu

Prima conferință misionară susținută de CMI a avut loc în Sfântul Oraș Ierusalim – prima și singura dată când o conferință misionară a fost organizată în Orientul Mijlociu. Participanții au evidențiat faptul că lumea misiunii era în schimbare după Primul Război Mondial, un război ce a anunțat o nouă eră de autonomie locală și o suspiciune cu privire la validitatea colonialismului în națiunile implicate în război și în Bisericiile acestora. Din cei 250 de delegați, 50 reprezentau Biserici din Lumea a Treia – un număr ce nu era încă reprezentativ pentru creștinii din țările în curs de dezvoltare, dar care era totuși semnificativ. Richey Hoff, un teolog al Conferințelor Mondiale Misionare, scria că la Ierusalim „s-a întrunit prima adunare mondială creștină cu adevărat reprezentativă din lunga istorie a bisericii”.

O mare parte a conferinței s-a ocupat de importanța Bisericii locale – un subiect asupra căruia, în mod interesant, papii catolici începuseră să insiste într-o serie de „enciclice misionare” emise încă din 1919. Viziunea asupra misiunii pe care Conferința de la Edinburgh o adoptase – un Apus creștin care trimite misionari într-o lume necreștină, începea să fie demontată. Aceasta s-a datorat atât succesului misiunii în Sudul Global cât și începuturilor conștientizării faptului că misiunea s-ar putea desfășura și în Apus, ca urmare a numărului în creștere de necredincioși și indiferenți religios.

De vreme ce Biserica Ortodoxă a fost puternic reprezentată la Ierusalim, conferința s-a străduit să dezvolte alianțe cu aceasta – o acțiune cu rezultate în viitor, când Bisericiile Ortodoxe s-au alăturat CMB și CMME.

Totodată, conferința a început să descrie misiunea în termeni mai generali față de o „salvare eternă” spirituală – o tendință care s-a dezvoltat și a devenit tot mai contro-

versată cu trecerea anilor. Misiunea, afirma conferința, trebuia să se extindă la educația religioasă, la dreptatea rasială și la problemele rurale. Misiunea însemna mărțurisirea și proclamarea nu doar a Bisericii, ci și a Împărăției lui Dumnezeu.

Tambaram 1938 – Mesajul creștin într-o lume necreștină

Zece ani mai târziu, când a avut loc următoarea conferință misionară la Tambaram (aproape de Madras, astăzi Chennai), India, lumea se schimbase, iar când s-a organizat conferința, lumea era aproape de izbucnirea unui nou Război Mondial. Orientarea către o misiune ca responsabilitate a Bisericilor locale continuase de la Ierusalim, iar la această conferință majoritatea clară a delegaților provenea din țări în curs de dezvoltare. Aproape jumătate din cei 471 de delegați la această conferință veneau doar din Asia.

Cu toate acestea, concentrarea asupra Bisericilor locale a scos la iveală întrebări cu privire la relația Creștinismului cu religiile locale, în special cu marile religii ca Hinduismul, Budismul și Islamul, precum și cu marile tradiții Confucianistă și Taoistă. Această discuție, de fapt, a dominat conferința și Tambaram este amintit în special datorită acesteia. Misiologul olandez Hendrik Kraemer a scris un volum care a fost folosit ca text de studiu pentru conferință, intitulat *The Christian Message in a Non-Christian World* (*Mesajul Creștin într-o lume necreștină*). Influențat puternic de teologia dialectică a lui Karl Barth, Kraemer nu avea nici o înțelegere pentru alte religii ca punct de plecare într-un dialog, sau ca sisteme pe care Creștinismul le-ar putea înnobila și îndeplini. În loc de „continuitate”, Creștinismul oferea „discontinuitate” cu celelalte religii și dacă ar fi existat o îndeplinire, aceasta ar fi fost una „subversivă”.

Misiologul Timothy Yates pune insistența lui Kraemer în contrast cu nevoia de timp pentru a mărturisi creștinismul cu îndrăzneală, vizavi de ce se întâmpla în Europa, în special în Germania cu ascensiunea lui Hitler. El scrie: „Întunericul neo-păgân urma într-adevăr să coboare peste Europa: era un context al polarităților ascuțite, când naunțele de gri valorau prea puțin pentru creștinii din linia întâi. Mai curând, se simțea nevoia tonurilor răsunătoare ale Declarației de la Barmen din 1934², a respingerii deschise de către Barth a religiei naționaliste înrădăcinată în natura umană și a concentrării lui Kraemer asupra lui Hristos ca Lumină care strălucește cu o lumină desăvârșită într-o lume a întunericului, întuneric făcut și mai profund de chemarea fascistă și comunistă la supunere completă față de stat și propunerile sale, acel pseudo-absolut pe care Kraemer l-a condamnat cu atât de mare eficiență”.

Conferințele misionare care au urmat, au fost mai deschise față de religiile necreștine, deși nu fără luptă. La Tambaram, într-o lume aflată pe punctul de a porni războiul, certitudinea credinței Creștine avea nevoie să fie mărturisită cu îndrăzneală.

Whitby, Canada 1947 – Parteneri în Ascultare

În 1947, în condițiile austerității de după război, doar 112 delegați s-au întâlnit pentru cea de-a treia Conferință Misionară CMI la Whitby, Canada. Deși numărul participanților a fost mic, a existat un grup consistent al delega-

²Declarația de la Barmen sau Declarația Teologică de la Barmen din 1934 este un document adoptat de creștinii din Germania nazistă care se opuneau mișcării *Deutsche Christen*. Delegații prezenți la Barmen îi acuzau pe membrii mișcării *Deutsche Christen* că au corupt conducerea Bisericii și au introdus ideologia nazistă în cadrul Bisericilor Protestante Germane, fapt ce contravenea Evangheliei creștine. Declarația este în mare parte opera teologului reformat Karl Barth. (n.tr.)

ților din Sudul Global, iar acest fapt a avut o importanță deosebită pentru rezultatul conferinței. De reținut a fost faptul că America Latină a avut o delegație substanțială, înlăturând definitiv ideea potrivit căreia America latină nu este un teritoriu misionar.

Tema anunțată a fost „Evanghelizarea în viitor” și un fel de „revenire la oile noastre” pentru vesirea evangheliei în lumea necreștină, o temă asupra căreia se insistase la Tambaram. Dar, poate datorită numărului mic de participanți, o interacțiune liberă și sinceră a fost posibilă între aceștia, iar conferința a devenit conștientă de schimbările epocale pe care le-a adus Al Doilea Război Mondial. Două războaie au arătat lumii că Europa abia dacă era superioară față de celelalte națiuni din punct de vedere cultural și religios. Anul 1947 a marcat independența Indiei și Filipinelor, iar alte nații le-au urmat curând, punând punct erei coloniale în mod decisiv. Paradigma unui Apus puternic și a „restului lumii” sărac nu mai era valabilă. Pentru ca misiunea să continue, trebuia trăită în parteneriat cu ceilalți. Aceasta a fost ideea principală a conferinței.

Willingen 1952 – Misiunea lui Dumnezeu

Turul nostru istoric continuă cu un popas în orașelul Willingen, în Germania de după război. La acest moment, Consiliul Mondial al Bisericilor fusese deja inaugurat în Amsterdam în 1948, Războiul Rece dintre Vestul Democrat și Estul Comunitar era în plină desfășurare și în timp ce era națiunilor independente din teritoriile colonizate anterior abia începuse, era în plin avânt. Tot în această perioadă ideea misiunii Bisericii a început să fie pusă sub semnul întrebării. Aveau creștinii dreptul de a aduce creștinismul celorlalte popoare? Era misiunea îngreunată inextricabil de ideile apusene și de dominația colonială a Apusului?

Răspunsul pe care l-a dat conferința de la Willingen continua să afirme importanța misiunii, dar a mutat accentul de pe Biserica în misiune asupra adevărului teologic profund potrivit căruia Misiunea este înainte de toate o acțiune a lui Dumnezeu. Despre această idee teologică bogată s-a vorbit în cele din urmă folosindu-se expresia *Missio Dei*, dar termenul nu a fost folosit ca atare la Willingen. Deși inspirată din convorbirile de început de către Karl Barth, expresia a fost articulată ca atare mai târziu de misiologul Karl Hertenstein.

Cu toate acestea, ideea a fost o adevărată descoperire misiologică și va deveni probabil cea mai importantă idee a gândirii misiologice în a doua jumătate a secolului al XX-lea și până în zilele noastre. Așa cum rezuma David Bosch această idee: „Există o Biserică pentru că există misiune, nu vice versa. A participa la misiune înseamnă a participa la mișcarea iubirii lui Dumnezeu față de oameni, de vreme ce Dumnezeu este izvorul iubirii”. Ideea a fost preluată un deceniu mai târziu de Conciliul II Vatican în Biserica Romano-Catolică și importanța ei a fost recunoscută și de Evangheliști în documentele lor de la Lausanne.

Totuși, *Missio Dei* a avut inconvenientele sale. Pentru unii aceasta însemna că Biserica avea prea puțin de-a face cu misiunea. Unii afirmau că nu Biserica stabilea programul misiunii, ci lumea stabilea acest program, de vreme ce Dumnezeu lucrează în lume. Biserica trebuia doar să urmeze lui Dumnezeu. Deși există un adevăr profund în acest argument, el a condus la o distorsionare a lucrării misionare, reducând-o la sprijinul acordat mișcărilor seculare și chiar revoluționare. Totuși, în cele din urmă, s-a ajuns la un echilibru, dar această problemă a devenit una dintre preocupările misiologilor pentru următoarele decenii.

Și la Willingen delegații țărilor în curs de dezvoltare au vorbit cu elocință despre importanța misiunii și a unității Bisericii. Ei au solicitat încheierea scandalului dezbinării care obstrucționa credibilitatea predicării evangheliei. Această

chemare la unitate și misiune s-a concretizat prin discuțiile privitoare la posibilitatea ca CMI să fie sau nu integrat în CMB. Aceasta a constituit subiectul fierbinte a următoarei Conferințe Misionare din Achimota, Ghana din 1957-58.

Achimota, Ghana 1957-58 – Biserica și Misiunea

CMI ar trebui integrat în CMB? Așa cum spuneam, acesta a fost subiectul fierbinte la conferința misionară ce a avut loc în Achimota, Ghana, în perioada trecerii dintre anii 1957-1958, prima conferință misionară ce s-a desfășurat în Africa și ultima până la conferința noastră aici în Arusha, la distanță de șaizeci de ani. Unii membri remarcabili ai CMI s-au opus cu vehemență fuziunii, considerând că Misiunea va fi înghițită de preocupările mult mai domestice ale CMB. Alții, între care îi remarcăm pe marii misiologi Lesslie Newbiggin și Max Warren, erau convinși că doar dacă întreaga Biserică se recunoștea ca fiind misionară putea fi cu adevărat Biserică. CMI putea ajuta CMB să înțeleagă importanța relativității fundamentale a Bisericii în lumina misiunii lui Dumnezeu.

Viziunea lui Newbiggin și a lui Warren au prevalat la Achimota și CMI a votat pentru a deveni o parte a CMB, fapt ce s-a petrecut la Adunarea de la New Delhi în 1961.

Trebuie menționat și faptul că la Achimota s-au pus bazele Fondului pentru Educație teologică, un fond bine dotat care a ajutat la instruirea și educarea teologilor și a liderilor Bisericilor din țările în curs de dezvoltare, femei și bărbați care sunt acum lideri în cadrul Bisericilor și al mișcării ecumenice.

Mexico City 1963 – Misiunea în șase continente

Când CMI a devenit parte a CMB, acesta a format Divizia (ulterior Comisia) pentru Misiune și Evanghelizare. La doi ani după fuzionare, tradiția CMI de organizare a

conferințelor misionare a continuat în Mexico City. La această dată era deja clar faptul că era colonialistă se încheiase și că misiunea nu însemna transplantarea valorilor și structurilor din Apus în alte părți ale lumii. Ideea de la Edinburgh cu privire la o lume creștină care „ducea” evanghelia într-o lume necreștină era eclipsată complet de noul context mondial. Conferința de la Mexico City a vorbit cu putere și într-un mod memorabil despre „Misiunea pe șase continente”, desfășurată „în fiecare loc”. Nu mai existau Bisericele care trimit și cele care primesc, ci toate Bisericele trimiteau și primeau în același timp. Granițele misiunii nu mai erau de natură geografică – un aspect recunoscut de către Biserica Romano-Catolică la Vatican II – ci o linie care separa credința de necredință. Prin urmare, fiecare Biserică era o Biserică misionară.

De o importanță semnificativă în cadrul conferinței din Mexico City era și faptul că termenul „dialog” a fost folosit în mod serios pentru prima dată în cadrul unei conferințe misionare mondiale. Dialogul trebuia să fie un aspect important al misiunii – atât în ceea ce privește dialogul cu alte religii cât, și privitor la dialogul cu lumea seculară. Interesant, în același timp – în 1963 – Papa Paul VI și-a publicat enciclica reper *Ecclesiam Suam* în care vorbea despre modul în care dialogul ar trebui să fie calea preferată de către Biserică în relația sa cu lumea.

Bangkok 1972-73 – Mântuirea astăzi

S-au întâmplat multe în deceniul scurs de la conferința din Mexico City și până la următoarea oprire în turul nostru, conferința de la Bangkok, Thailanda, desfășurată în preajma trecerii dintre anii 1972-1973. Anii '60 au fost agitați pentru întreaga lume, cu tineri care și-au identificat vocea în proteste împotriva războiului și cu ideile neschimbate ale vârstnicilor. În Apus în special tinerii au fost prinși de o cultură care glorifica „drogu-

rile, sexul și rock'n'roll-ul". În țările Lumii a Treia, pe calea naționalismului apărut după ce multe dintre popoare și-au dobândit independența față de puterile colonizatoare, a apărut necesitatea unui „moratoriu” pentru misiune: misionarii apuseni ar servi Biserica mai bine dacă ar pleca de tot și ar ajuta doar financiar Bisericile locale să-și găsească propria cale. Teologii Lumii a Treia au început să vorbească despre posibilitatea unei „teologii contextuale”. Conciliul II Vatican, început în 1962, și-a finalizat deliberările în 1965 și a adus mai multe idei noi nu doar în cadrul Bisericii Romano-Catolice, ci și altor Biserici. De frunte printre aceste noi abordări era o atitudine mai deschisă față de lume. Lumea nu mai era percepută ca fiind rea în totalitate, o lume din care trebuia să fugi sau pe care trebuia să o condamni. Ci mai curând, acesta era locul în care Dumnezeu lucra mântuirea noastră. Dumnezeu se afla în centrul istoriei, chemând femeile și bărbații credincioși să se alăture misiunii de dreptate a lui Dumnezeu, în special dreptate pentru cei săraci ai lumii. În 1968 o conferință a episcopilor catolici din America Latină a dezbătut implicațiile tuturor acestor aspecte pentru Biserica lor latino-americană și și-au dat consimțământul pentru un nou tip de teologie, numit teologia eliberării. În acest context CMME a convocat coferința sa misionară, prima din Asia de Sud, cu tema „Mântuirea astăzi”.

Deliberările conferinței au evidențiat faptul că mântuirea nu era doar una personală și spirituală. Mântuirea astăzi este holistică. Se regăsea și în eforturile de a aduce dreptate, sănătate și bună-înțelegere între popoare, în special cele care erau oprite de reminiscențe ale imperialismului, regimuri corupte și corporații multinaționale. Nu se puneau problema ca justificarea personală și viața veșnică să nu mai constituie o cale validă de a vorbi despre promisiunea lui

Dumnezeu în misiune. Ci mai curând, un accent exclusiv asupra acestui fel de înțelegere – sau un accent exclusiv doar pe eliberarea materială – nu prezentau într-o lumină adecvată imaginea Împărăției lui Dumnezeu. Acest echilibru important a fost prezent în toate documentele CMME începând de atunci, și a primit o expresie importantă în documentul misionar din 2013, *Împreună spre viață*.

Cu toate acestea, unii creștini, în special cei cu convingeri evanghelice mai accentuate au fost alarmați de această schimbare în teologia misionară. La scurt timp după Bangkok, în 1974, Mișcarea de la Lausanne pentru Evanghelizarea lumii s-a format în principal ca o formă de protest și opoziție împotriva a ceea ce se petrecea în gândirea CMB. Deși Lausanne afirma importanța dreptății sociale – la îndemnul unor personalități ca Samuel Escobar și Rene Padilla – încă era ezitantă. Totuși, o astfel de afirmare a devenit mai importantă în documente evanghelice de dată mai recentă ca *The Cape Town Commitment* (*Angajamentul de la Cape Town*).

Melbourne 1980 – Vestea cea bună, săracilor

Accentul asupra misiunii ca fiind în slujba dreptății și eliberării a continuat în cadrul CMB și CMME pe tot parcursul anilor '70 și a fost din nou evident când CMME a convocat următoarea conferință misionară la Melbourne, Australia, 1980. Deși a existat o opoziție puternică din partea mai multor membri evanghelici ai conferinței – care au criticat conferința pentru că „era preocupată de săraci, dar nu și de cei pierduți” – directorul CMME, Emilio Castro, a fost foarte elocvent în apărarea conferinței. Opțiunea pentru cei săraci, a spus acesta, era „principiul misiologic prin excelență”, iar identificarea Bisericii cu cei săraci era adevărata „măsură misiologică”.

San Antonio 1989 – Misiune la modul lui Hristos

Tensiunile dintre CMB/CMME și Mișcarea Lausanne au continuat de-a lungul anilor '80, iar în 1989 ambele mișcări au organizat conferințe aproximativ în aceeași perioadă – CMME în San Antonio, Texas în SUA, iar Mișcarea Lausanne în Manila, Filipine. Tema conferinței de la San Antonio a fost „Facă-se voia ta: Misiune la modul lui Hristos”, iar lucrarea sa era o încercare de a combina două aspecte ale misiunii. Misiunea lui Hristos se referea atât la mântuirea personală cât și la o imagine a unei lumi noi. Ambele aspecte erau valabile. Fraza „tensiune creativă” a fost adesea folosită în cadrul referatelor prezentate pe parcursul conferinței. Directorul CMME, Christopher Duraisingh a rezumat conferința menționând cele trei „puncte de concentrare” pe care le-a avut aceasta: „Voia necondiționată a lui Dumnezeu de a strânge și înnoi toate lucrurile în Hristos, durerea și lupta pe care le experimentează oamenii aflați la periferia societății actuale și experiența vremelnică a bisericii ca semn și pregtare a planului lui Dumnezeu pentru întreaga creație”.

Un alt subiect generator de tensiuni între participanți a fost relația creștinismului cu alți oameni credincioși, aparținând altor religii. Această discuție a produs una dintre cele mai memorabile și mai citate afirmații din cadrul conferințelor misionare ale CMME: „Nu putem indica altă cale de mântuire decât Iisus Hristos; în același timp, nu putem pune granițe puterii mântuitoare a lui Dumnezeu”.

Salvador de Bahia, Brazilia 1996 – Evanghelia în diverse culturi

Am văzut în turul nostru că de la începutul conferințelor misionare, de la Ierusalim în 1928, a existat această preocupare cu privire la importanța bisericilor locale și

responsabilitatea lor în predicarea și mărturisirea evangheliei în modul lor caracteristic, în cultura și teritoriile lor. Chemarea la „teologie contextuală” a debutat în 1972 la conferința de la Bangkok, dar au mai existat astfel de solicitări – într-un fel sau altul – pe tot parcursul conferințelor. În anii '90 nevoia unui angajament real al evangheliei alături de cultură și context a devenit proeminentă în mai multe feluri, iar acesta a constituit punctul central al ultimei conferințe CMME din secolul al XX-lea, la Salvador de Bahia în 1996.

Directorul CMME, Jaques Matthey, a rezumat lucrările conferinței, în timp ce încerca să exploreze tensiunile creative dintre contextualitate și catolicitate și a încercat să asculte cu atenție „toate vocile”, în special cele ale popoarelor indigene, ale femeilor și tinerilor. „Accentul special de la Salvador”, a scris Matthey, „se regăsește în afirmarea ambiguității fiecărei culturi... Toate culturile trebuie abordate atât cu dragoste cât și cu înțelegere, precum și cu un ochi și spirit critic... atunci când întâlnim o cultură, evanghelia luminează unele părți, iar pe celelalte le pune la încercare, în special atunci când ele duc la asuprire, nedreptate și violență”. Lucrările conferinței din Salvador rămân cele mai bune ale CMME cu privire la relația dintre credință și cultură, doar afirmate în conferințele ce au urmat.

Atena 2005 – Vino Duhule Sfinte! Vindecă și reconciliază

În 1989, după căderea Zidului Berlinului, președintele american George H. W. Bush a afirmat că am intrat într-o „Nouă Ordine Mondială”. Nu a durat mult până să ne dăm seama că această ordine nu va fi una a păcii și prosperității, ci una a violenței și sărăciei care persista. Războaie civile se dezlănțuiau în Europa Centrală la începutul anilor 1990; în 1994 lumea era oripilată de genocidurile

care se petreceau în Rwanda și Burundi – națiuni profund creștine. La 11 septembrie 2001 teroriști islamici au distrus World Trade Center din New York City într-un atac îndrăzneț și mortal. Acesta a fost urmat de invadarea Afganistanului și a Irakului și încă experimentăm efectele negative ale acestor evenimente prin acte de terorism care se petrec pe tot cuprinsul globului pământesc.

Acesta a fost contextul pentru prima conferință misionară organizată într-o țară preponderent ortodoxă, la Atena în Grecia în 2005. Aducând un omagiu accentului ortodox asupra Sfântului Duh într-un asemenea moment crunt al istoriei, conferința a fost o reflecție comună asupra temei „Vino Duhule Sfinte! Vindecă și reconciliază”. În acest moment critic din istoria omenirii, conferința recunoștea că o parte esențială a misiunii era lucrarea de vindecare și reconciliere – personală, socială, culturală, instituțională. Reconcilierea, atât de importantă în Noul Testament, a fost recunoscută ca fiind importantă pentru misiune.

Conferința de la Atena a fost marcată de câteva dezvoltări importante. Mai întâi, la ea a participat o delegație consistentă nu doar din partea romano-catolicilor, ci și din partea penticostalilor și a evanghelicilor, în vreme ce conferința căuta să reconcilieze diviziune dintre creștinii mai „liberali” și cei mai „conservatori”. S-a produs și un fel de reconciliere între abordarea misiunii din perspectiva *Missio Dei* și abordarea anterioară ei, *missio ecclesiae*. În timp ce Sfântul Duh este adevăratul agent de reconciliere la fiecare nivel, Duhul lucrează în mod particular prin intermediul Bisericii, Trupul lui Hristos.

Edinburgh 2010 – Mărturisind pe Hristos astăzi

Probabil ați remarcat faptul că întâlnirile misionare ale CMI și CMME au avut loc, atunci când a fost posibil,

o dată la opt sau zece ani. Cu toate acestea, următoarea conferință misionară, a avut loc la doar cinci ani după Conferința de la Atena și s-a realizat în colaborare cu alte organisme. Din această cauză, nu a fost o conferință misionară, afirmă Kenneth Ross, „în sensul clasic” al cuvântului. Totuși, motivul alegerii datei și al colaborării a fost aniversarea centenarului Conferinței de la Edinburgh din 1910 – sărbătorit cu stil la Edinburgh în 2010, a cărei ceremonie de închidere a fost găzduită de aceeași sală în care s-a desfășurat conferința inițială. În calitate de director al CMME, Joosep Keum scria, „pentru prima dată în istoria misiunii, reprezentanții tuturor tradițiilor creștine și actori ai misiunii mondiale s-au adunat împreună pentru a sărbători centenarul”. Această afirmație își găsește ecou și în declarația lui Kenneth Ross care a remarcat faptul că „Edinburgh 2010 a adus împreună probabil cel mai mare spectru al creștinătății mondiale care s-a angajat vreodată într-un proiect global comun de studiu al misiunii”.

Conferința de la Edinburgh a fost rezultatul a cinci ani de pregătiri, începând cu o consultare a douăzeci de misiologi și reprezentanți ai Bisericilor în 2005. Acest grup a identificat nouă teme (de exemplu bazele misiunii; misiunea și alte credințe; misiunea și postmodernismul; educația teologică și misiunea) și mai multe „teme transversale” (de exemplu: chestiunea femeii în Biserică), iar reflecțiile cu privire la acestea înainte și în timpul conferinței au devenit baza pentru un „Document Comun” în nouă puncte care a fost aprobat de întreaga adunare în ultima seară a conferinței. Redactat concentrat, cu un limbaj dens, „Documentul Comun” reflectă foarte bine starea gândirii și practicii misionare astăzi care ține cont de o chemare clară la evanghelizare, de înțelegerea lucrării lui Dumnezeu în afara granițelor bisericii și a credinței creștine, de solidaritatea cu cei săraci și cu victimele din lume, de grija pentru creație și de angajamentul continuu de a lucra pentru unitatea Bisericii.

Împreună spre viață și Consultările de la Manila din 2012

Din 2006, după Adunarea CMB în Porto Alegre, Brazilia, CMME a început să lucreze la redactarea a ceea ce va deveni abia al doilea document oficial pe tema misiunii în decursul unei existențe de jumătate de secol, primul document de acest fel fiind monumentalul *Misiune și Evanghelizare* din 1982. Până în 2012 documentul a trecut printr-o serie de revizuiți și era aproape gata pentru a fi prezentat la cea de-a Zecea Adunare CMB întrunită în 2013 la Busan, Coreea de Sud. În locul unei conferințe misionare formale în deceniul de după conferința de la Atena, CMME a ales să coopereze cu alte organisme creștine pentru a aniversa Centenarul de la Edinburgh. În același fel, pentru a reflecta la noua declarație misionară la în nivel mai general, a ales în locul unei conferințe misionare să aică o consultare cu privire la documentul misionar, intitulat *Împreună spre Viață: Misiune și evangheliism în contexte în schimbare*. Consultările convocate la Manila în 2012, cu aproximativ 200 de participanți reprezentând un spectru larg de apartenență religioasă, națională, culturală și de slujire.

Documentul brut a fost revizuit cu atenție de către participanții la adunare, iar recomandările sale au fost scurtate semnificativ și reformulate într-o oarecare măsură. Rezultatul, după rescriere, a fost un document solid care a fost prezentat în cadrul Adunării de la Busan și aprobat de aceasta.

Sunt sigur că veți mai auzi multe despre acest document în cadrul acestei orientări, dacă nu ați auzit deja, așadar permiteți-mi să vă ofer doar câteva idei cheie. Documentul, deși este evident trinitar, se concentrează, întâi de toate, asupra rolului Sfântului Duh în cadrul misiunii. Există două accente relativ noi în acest document. Primul constă din evidențierea Duhului Sfânt în creație,

chemând creștinii să îngrijească și să protejeze creația ca un aspect esențial și constitutiv al misiunii creștine. Cel de-al doilea este un accent asupra „Misiunii pornind de la margini”, evidențiindu-se faptul că misiunea ar trebui să fie desfășurată în primul rând ce către cei aflați la periferia (de obicei săracă) a puterii și influenței mai curând decât de către cei aflați în centru.

Concluzii – Tradiția continuă

Încheind trecerea în revistă a acestei tradiții minunate, este potrivit să spunem că mâine noi înșine vom participa la continuarea ei. Am avut privilegiul de a fi participat la Conferința de la Edinburgh 2010, la Consul-tările de la Manila, contribuind cu câte puțin la redactarea documentului Împreună spre Viață și la Adunarea de la Busan. Mâine vom participa la cea de-a paisprezecea Conferință Misionară CMME aici în Arusha. Tema sa este centrată pe un apostolat care transformă, inspirat de Duhul și care ne motivează să facem misiune, de cheamă la o spiritualitate mai profundă și ne provoacă la transformarea din lume. Fie ca voi să fiți inspirați de slujirea voastră ca voluntari în timpul acestei conferințe, de diversitatea nemaipomenită a participanților, de cultura bogată a Africii și a locuitorilor ei și de înțelepciunea și provocările pe care le veți auzi în următoarele zile. Fie ca, în final, să fiți purtători ai acestei tradiții extraordinare a Conferințelor Misionare în viitor.

Viață, bucurie și iubire

Together Towards Life în dialog cu
Evangelii Gaudium și *The Cape Town Commitment*

În ultimii cinci ani s-au publicat, ca urmare a sărbătoririi Imarelui centenar al Conferinței Mondiale a Misiunii din 1910 de la Edinburgh, Scoția, trei declarații noi și foarte importante cu privire la misiune, de către trei dintre cele mai numeroase comunități creștine din lume. În 2010, în cadrul celebrării centenarului de la Edinburgh, Mișcarea de la Lausanne a publicat angajamentul ei sistematic și cuprinzător *The Cape Town Commitment* (Angajamentul de la Cape Town, CTC). În 2013, Consiliul Mondial al Bisericilor a publicat declarația sa vizionară *Together Towards Life* (Împreună pentru Viață, TTL) la cea de-a zecea Adunare Generală din Busan, Coreea, după ani de pregătire de către Comisia de Misiune Mondială și Evanghelist. Câțiva dintre noi am dat o mână de ajutor la pregătirea acestui document important. La câteva săptămâni după ce a fost publicată *Together Towards Life*, noul-ales, papa Francisc, a publicat încântătoarea sa exortatie apostolică *Evangelii Gaudium* (EG), ca un rezumat al Sinodului Episcopilor din octombrie 2012 privind Noua Evanghelizare. Aceste documente se bazează pe mai multe lucrări importante emise de următoarele organisme în ultimii patruzeci de ani: *Lausanne Covenant* (Convenția Lausanne, LC, 1974) și *The Manila Manifesto* (Manifestul de la Manila, MM, 1989), *Mission and Evan-*

gelism: An Ecumenical Affirmation (Misiune și Evanghelizare: o afirmație ecumenică, Consiliului Mondial al Bisericii, EA, 1982) și *Evangelii Nuntiandi* (papa Paul al VI-lea, EN, 1975) și *Redemptoris Missio* (papa Ioan Paul al II-lea, RM, 1990). Acestea nu le înlocuiesc nicidecum, dar toate răspund la schimbările accelerate ale „realităților generației noastre”, după cum arată TCT sau așa cum subliniază TTL în subtitlu, la „peisajele schimbătoare” ale lumii.

Într-o comunicare din ianuarie, directorul CWME, Jooseop Keum, m-a întrebat dacă aş putea oferi câteva reflecții la această primă întâlnire a reînființatei Comisii, introducând „subiectele cheie și semnificațiile misiologice” ale TTL în dialog cu celelalte documente evanghelice și romano-catolice, iar acest lucru este ceea ce voi încerca să fac aici. Cum aş dori să fac aceasta este prin evidențierea câtorva dintre cuvintele importante din fiecare document și făcând așa, să le aduc la dialog. Prin urmare, reflecțiile mele vor fi organizate în jurul cuvintelor *viață, bucurie și iubire*.

Împreună spre viață (TTL):

***„Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă.”
(In 10, 10)***

Viața este, desigur, cuvântul-cheie pentru documentul Comisiei noastre. Primele sale rânduri subliniază puternic acest lucru: „Noi credem în Dumnezeu Treimic care este creatorul, răscumpărătorul și sprijinitorul vieții. Dumnezeu a creat... și lucrează neîncetat în lume pentru a afirma și proteja viața. Credem în Iisus Hristos, Viața lumii... Afirmarea vieții în toată plinătatea ei este preocuparea și misiunea ultimă a lui Iisus Hristos (*In 10, 10*). Credem în Dumnezeu, Duhul Sfânt, Dătătorul de viață... O negare a vieții este o respingere a Dumnezeului vieții.

Dumnezeu ne invită în misiunea dătătoare de viață a Dumnezeului Treimic și ne împuternicește să mărturisim viziunea unei vieți îmbelșugate pentru toți, în cerul nou și în pământul nou” (TTL 1). Prima dintre concluzii punctează cu fermitate acest lucru și vorbește despre misiunea Bisericii ca pregătind „ospățul” și invitându-i pe „toți oamenii la sărbătoarea vieții” (TTL 101). Acest lucru se datorează faptului că, după cum citim în următoarea afirmație: „noi afirmăm că scopul misiunii lui Dumnezeu este plinătatea vieții (*In* 10, 10) și că acesta este criteriul discernământului în misiune” (TTL 102).

Celelalte trei cuvinte-cheie își au înțelesul lor adânc în legătură cu viața: *Duh, creație, margini*.

Primul cuvânt este *Duh*. TTL atinge un domeniu nou sau cel puțin neexplorat atunci când încearcă să dezvolte o înțelegere a misiunii care este întru totul centrată pe Duhul Sfânt. Acest lucru este valabil mai ales în prima secțiune a documentului, intitulată „Duhul misiunii: suflarea de viață”, în care misiunea lui Dumnezeu începe cu trimiterea Duhului peste ape în zorii creației, parcurge istoria lui Israel, îl unge pe Iisus pentru misiune și unge comunitatea lui Iisus pentru misiune după învierea Lui (TTL 12-14). Totuși, această centrare pe Duhul Sfânt este prezentă pe tot cuprinsul documentului, inspirând lucrarea lui Iisus de vindecare și împlinire a dreptății (TTL 36), conducând Biserica în lucrarea ei de eliberare și reconciliere (TTL 43), inspirând toate culturile și contextele istorice (TTL 56), conducând bisericile spre unitate (66), împuternicind biserica în misiune (TTL 67), chemând Biserica la o evanghelizare care respectă atât culturile locale, cât și cele deja existente în alte religii (TTL 81, 93, 97). Duhul Sfânt este întotdeauna suflare de viață. Misiunea se alătură lucrării Duhului.

Al doilea cuvânt este *creație*. TTL afirmă fără echivoc că protecția și grija față de întreaga creație este un element

constitutiv al misiunii. Misiunea are „creația în centrul ei” (TTL 20). Misiunea trebuie să depășească o viziune antropocentrică și individualistă îngustă și să îmbrățișeze întreg pământul și chiar întregul cosmos. Așa cum trebuie să ne lăsăm evanghelizați de către cei pe care îi evanghelizăm — lucru asupra căruia insistă papa Francisc în EG 198 (vezi TTL 38) — trebuie să fim evanghelizați și prin puterea minunată și vindecătoare a creației. TTL vorbește despre faptul că „în multe chipuri, creația se află în misiune pentru omenire” (TTL). Misiunea înseamnă grija pentru prosperitatea întregii creații, respectând integritatea ei și lucrând pentru viața acesteia.

Marginile reprezintă al treilea cuvânt important care demonstrează misiunea Duhului de a aduce viața. Accentul documentului asupra „misiunii de la margini” este, probabil, cea mai importantă inovație a sa, și coincide cu noua perspectivă și practică misionară. TTL insistă asupra faptului că trebuie să depășim concepția conform căreia misiunea „nu poate fi făcută decât de către cei puternici pentru cei slabi, de către bogați pentru cei săraci sau de către privilegiați pentru cei marginalizați”. În continuare, arată că „cei de la margine au multă libertate și pot vedea adesea ceea ce, din centru, nu se vede” (TTL 38). Scopul misiunii este „nu doar să ducă oamenii de la margini către centrele puterii, ci să îi confrunte pe cei care rămân în centru, ținând oamenii la margine” (TTL 40). Duhul umblă înspre margini, printre marginalizați, printre daliți, printre transgenderi, printre persoanele fără adăpost din orașele noastre, printre cei cu SIDA și Ebola, printre refugiați. Misiunea ia aminte la viața pe care Duhul o cultivă printre acești oameni și se alătură Duhului Sfânt pentru a contracara forțele morții care amenință această viață. „Bisericele sunt chemate să *transforme* structurile de putere” (TTL 40).

Evangelii Gaudium (EG):

„Acestea vi le-am spus, ca bucuria Mea să fie în voi și ca bucuria voastră să fie deplină” (In 15, 11)

Dacă termenul caracteristic al TTL este *viața*, cuvântul care descrie cel mai bine EG este *bucuria*. „Bucuria Evangheliei umple inimile și viețile tuturor celor care se întâlnesc cu Iisus... Cu Hristos, bucuria se reînnoiește neîncetat. În această exortatie doresc să mă adresez credincioșilor creștini, pentru a-i invita la o nouă etapă evanghelizatoare sub semnul acestei bucurii și pentru a arăta căi pentru drumul Bisericii în anii ce vor urma” (EG 1). Nu există nici un text scripturistic pe care papa Francisc să îl citeze care să arate convingerea lui că bucuria Evangheliei se revarsă în lucrarea misiunii, dar chiar la începutul documentului (EG 4 și 5) el oferă o privire de ansamblu asupra centralității bucuriei în Biblie. Problema noastră, observă Francisc, este că „există creștini ale căror vieți par a fi un Post Mare fără Paști” (EG 6); iar „un evanghelizator nu trebuie să arate ca unul care tocmai s-a întors de la o înmormântare!” (EG 10). Cât timp creștinii nu pun în lucrare transformarea — viața — pe care o oferă Evanghelia, nimeni nu îi va crede (sau nu ar trebui să-i creadă). Fiecare creștin trebuie neîncetat să fie evanghelizat (EG 164) și transformat de *bucuria* Evangheliei.

Bucuria care îi îndeamnă pe creștini spre o viață de mărturisire puternică a Evangheliei este alimentată de convingerea lor că Dumnezeu lui Iisus Hristos este un Dumnezeu al *milei* și al *blândeții* (vezi EG 7). „Dumnezeu nu încetează niciodată să ierte, noi suntem cei care încetăm să cerem milostivirea Lui” (EG 3). Citându-l pe Thomas Aquinas, Francisc scrie că „este o trăsătură a lui Dumnezeu aceea de a fi milostiv și în mod special prin aceasta se manifestă atotputernicia Sa” (EG 37). Iar el

proclamă faptul că „Fiul lui Dumnezeu, în întruparea Sa, ne-a chemat la o revoluție a blândității” (88).

Aceste două cuvinte, folosite iară și iară în document, fac din lucrarea misiunii nu doar o întărire a eforturilor sau schițarea unor strategii de convertire personală și de creștere a Bisericii, ci de reformă a Bisericii pentru a o transforma într-o icoană mai credibilă a Dumnezeului celui milostiv și blând. Francisc numește biserica „mamă cu o inimă deschisă”, „ale cărei porți sunt deschise” (EG 46). Biserica este „casa Tatălui, cu ușile mereu larg deschise” (EG 47). Biserica nu trebuie să fie un „birou de vamă”, ci un loc în care să fie primiți „toți, cu toate problemele lor” (EG 47). În consecință, Euharistia, „nu este un premiu pentru cei desăvârșiți, ci un medicament puternic și hrană pentru cei slabi” (EG 47). Biserica nu este desăvârșită, dar poate că recunoscând aceasta — arătându-și vânătaiele, rănilile și necurăția — se revelează pe sine ca fiind o Biserică a străzilor „mai degrabă decât o Biserică bolnavă din cauza închiderii în ea înșăși și agățându-se de propria ei siguranță” (EG 49). Biserica este o biserică a vulnerabilității, a riscului.

Aceasta este o Biserică descrisă de papă în două cuvinte: o Biserică a *ucenicilor misionari* (EG 24). „Nu mai spunem că suntem «ucenici» și «misionari», ci, mai degrabă, suntem întotdeauna «ucenici misionari»” (EG 120). Papa scrie că el visează la o „opțiune misionară” care schimbă totul — „astfel încât cutumele, stilurile, programele, limbajul și orice structură eclezială să devină un canal adecvat pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare” (EG 27). Aceasta este o adevărată Revoluție Copernicană, întrucât raportează totul la perspectiva misiunii și Împărăției lui Dumnezeu. Ea pune Biserica pe locul al doilea, iar planul lui Dumnezeu pe locul întâi. Aceasta implică noi moduri de a gândi cu privire la doctrină, ortodoxie, in-

culturare, structură și slujire (vezi EG 25, 33, 35, 38, 41, 45, 74, 104, 115-18, 167).

Un al treilea cuvânt-cheie din EG este *săracii*. Acest cuvânt este cu siguranță unul dintre cele mai des folosite în document, apărând de 79 de ori. Când cei săraci sunt uitați, scrie Papa în paragraful 2: „Nu se mai ascultă glasul lui Dumnezeu, nu se mai simte satisfacția iubirii sale, dorința de a face binele se împuținează. Prin urmare, pentru ca evanghelizarea să fie autentică, Biserica trebuie să fie „săracă și pentru cei săraci” (EG 198).

Preocuparea papei Francisc pentru cei săraci este vizibilă pe întreg parcursul exortației apostolice, dar este mai evidentă în capitolul al patrulea și, în special, într-o secțiune intitulată „Incluziunea socială a săracilor”. „Fiecare creștin și fiecare comunitate sunt chemați să fie instrumente ale lui Dumnezeu pentru eliberarea și promovarea săracilor, în așa fel încât aceștia să se poată integra pe deplin în societate” (EG 187). Aceasta înseamnă „a colabora pentru a rezolva cauzele structurale ale săraciei și pentru a promova dezvoltarea completă a săracilor”, precum și a fi în solidaritate cu ei în lucrarea zilnică (EG 188). Săracii au un loc special în inima creștinilor și trebuie să îi ascultăm și chiar să fim evanghelizați de ei. Pentru că se fac părtași la suferințele lui Hristos, au multe să-i învețe pe cei care nu sunt săraci (198). Citând-ul pe papa Ioan Paul al II-lea, Francisc îndeamnă fiecare comunitate creștină să fie un loc unde „săracii se simt acasă”, subliniind că o astfel de mărturie ar fi „cea mai mare și mai eficientă prezentare a veștii celei bune a Împărăției” (EG 199)¹.

Pentru Francisc, misiunea este cu adevărat o mărturie a bucuriei transformatoare pe care o aduce credința

¹ Ioan Paul II, Scrisoarea Apostolică *Novo Millennio Ineunte*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html, 50.

în Hristos. O astfel de credință arată în viața Bisericii blândețea și mila lui Dumnezeu și îi îndeamnă pe creștini spre misiune, îmbrățișându-i pe cei săraci.

Angajamentul de la Cape Town (CTC):

„În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi...” (1In 4, 10)

Dragostea este cuvântul care caracterizează poate cel mai bine CTC, care este în mod limpede cea mai amplă și mai sistematică dintre cele trei noi declarații cu privire la misiune. Prima parte a documentului, care constă într-o mărturisire de credință, este construită în jurul a zece puncte despre dragoste. Misiunea lui Dumnezeu se revărsă din dragostea lui Dumnezeu, iar noi iubim întrucât Dumnezeu ne-a iubit mai întâi (CTC I.1). Creștinii participă la misiunea lui Dumnezeu din dragoste pentru Dumnezeu: „Cea mai mare motivație pentru misiunea noastră este aceeași cu cea care stă la baza misiunii lui Dumnezeu Însuși...” (CTC I.2.B). Iubirea creștinilor pentru Dumnezeu este Treimică: dragostea față de Tatăl, de Cuvântul și de Duhul Sfânt (CTC I.3, 4, 5), dragostea față de Cuvântul lui Dumnezeu din Scripturi, față de cuvintele insuflete — „nu este față de hârtie, ci față de persoana care vorbește prin ele”. Iubirea lumii lui Dumnezeu înseamnă că „ne pasă de pământ... pentru că aparține aceluia pe care Îl numim Domn” (CTC I.7.A). Creștinii mărturisesc dragostea lor față de Evanghelie (CTC I.8) și dragostea lor față de poporul ales al lui Dumnezeu, Biserica (CTC I.9). În cele din urmă, mărturisirea arată că creștinii iubesc misiunea lui Dumnezeu, cea de la care pornește întreaga misiune a Bisericii: „Misiunea noastră pornește cu totul din misiunea lui Dumnezeu, se adresează întregii creații a lui Dumnezeu și se fundamentează, în esența ei, pe biruința răscumpărătoare a Crucii” (CTC I.10.A).

Cea de-a doua parte a documentului este o „Cheamare la acțiune” și începe cu fraza: „Legământul nostru cu Dumnezeu leagă dragostea de ascultare” (CTC II.Introducere), astfel încât cele zece aspecte ale iubirii arătate în Partea I sunt exprimate în mod concret în șase angajamente conținute în cuvintele *adevăr, pace, incluziune, discernământ, comportament, împreună-lucrare*. Este imposibil să parcurgem toată bogăția misionară pe care aceste cuvinte o întruchipează. Aici putem doar să subliniem câteva aspecte.

Adevărul este o prezentare a adevărului lui Hristos, care dezvăluie „planul lui Dumnezeu pentru întregul univers” (CTC IIA.1.B). Își asumă provocarea pluralismului cu o „apologetică robustă” (CTC IIA.2.A). Cere o mărturisire la locul de muncă, în mass-media globalizată, în arte, în lumea tehnologiei și în arealele publice ale politicii, afacerilor și academiei (CTC IIA.2, 3, 4, 5, 6, 7).

Pacea este pacea lui Hristos pe care creștinii o întâlnesc într-o lume divizată și separată (CTC II.B). Pacea lui Hristos evită orice violență etnică și face apel la pocăință atunci când violența este rezultatul unei credințe creștine superficiale (CTC IIB.2). Ea îi cuprinde pe cei săraci și oprimați, realizând că „dacă se dorește ca această poziție globală să fie autentică Biserica trebuie să respingă din launtru ei orice inegalitate și discriminare” (CTC IIB.3).

Incluziunea este interpretarea mea a IIC, intitulată „Experiența iubirii lui Hristos în mijlocul celor de altă credință”. IIC.1 este intitulat „«Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși» îi implică și pe cei de altă credință”. Practica misiunii creștine printre cei de alte credințe îi cheamă pe creștini să sufere și chiar să moară de dragul Evangheliei (IIC.2), dar, de asemenea, îi cheamă pe aceștia să trăiască într-un mod care face ca „Evanghelia să fie atractivă în toate mediile culturale și religioase” (CTC IIC3). Simțământul de incluziune respectă diversitatea uceni-

ciei, ajunge la oamenii răspândiți peste tot și face eforturi pentru libertatea religioasă a tuturor (CTC IIC.4, 5, 6).

Discernământul implică recunoașterea milioanei de oameni din lume neluați în seamă și la care misiunea nu a ajuns, luând aminte la provocarea culturilor orale predominante și formând lideri bine pregătiți în spiritualitatea creștină (CTC IID.1, 2, 3). Acesta înseamnă recunoașterea provocării slujirii urbane și a faptului că „*toți* copiii sunt în primejdie” (IID.4, 5).

Comportamentul în calitate de fapte noi ale lui Dumnezeu înseamnă a respinge idolatria: „sexualitatea dezordonată”, viața dezordonată, obsesia succesului și orice fel de lăcomie. În schimb, o Biserică în misiune va înțelege o sexualitate întemeiată pe dragoste și va umbla în umilință, integritate și simplitate (CTC II.E).

În cele din urmă, împreună-lucrare implică un entuziasm pentru unitatea Bisericii, pentru a merge dincolo de liniile naționale și culturale, pentru cultivarea unor relații de lucru mai bune între oameni (CTC IIE.1, 2, 3). Dacă misionarii vor fi parteneri, trebuie să fie expuși unei educații teologice în slujba misiunii lui Dumnezeu (CTC IIE.4)

La sfârșitul Părții a II-a și la sfârșitul documentului, ni se amintește încă o dată primatul iubirii în misiune: „Când creștinii trăiesc în pace, în unitatea dragostei, prin puterea Duhului Sfânt, lumea va ajunge să-l cunoască pe Iisus, al cărui ucenici suntem, și pe Tatăl care L-a trimis” (CTC II. Concluzie).

Cuvinte în dialog

Lucrul care sunt sigur că este deja evident este că aceste trei noi declarații misionare acoperă în mare parte aceleași elemente și sunt destul de complementare unele față de altele. Accentul TTL asupra *vieții* este vizibil în *bucuria* din EG: bucuria este rezultatul unei lucrări în

slujba vieții. Citând din întâlnirea din 2007 a episcopilor latino-americani din Aparecida, Brazilia, Francisc subliniază faptul că „viața se întărește dăruind-o și slăbește în izolare și în confort. De fapt, cei care se bucură cel mai mult de viață sunt cei care părăsesc siguranța țărmlui și devin entuziasmați de misiunea de a comunica viața altora... viața crește și se maturizează în măsura în care o dăruim pentru viața celorlalți. Până la urmă, aceasta este misiunea” (EG 10). CTC este cu siguranță un document dedicat vieții. Cuvintele sale puternice împotriva conflictelor etnice, solidaritatea cu cei săraci, victimele traficului de ființe umane, angajamentul față de integritatea creației sunt toate în acord cu puternicele cuvinte din TTL, conform cărora misiunea înseamnă a dăruia și a proteja viața (vezi CTC IIB.3- 6). Cu toate acestea, eu personal găsesc cultivarea, protejarea și dăruirea vieții un motiv mai puternic al misiunii decât un angajament de a-L face pe Dumnezeu mai cunoscut și slăvit, așa cum insistă CTC (vezi CTC I.2.B). Dacă Dumnezeu este cu adevărat un Dumnezeu misionar al cărui „obiectiv este existența omenească”² (sau, putem spune, *existența cosmică*), însăși ființa lui Dumnezeu este exprimată în darul vieții, iar creștinii sunt chemați să se alăture acestei lucrări. Lucrând cu *bucurie* pentru *viață* dăm slavă lui Dumnezeu.

De aceea, grija pentru cei săraci, oprimați, marginalizați, uitați și ignorați joacă un rol atât de important în fiecare dintre documente. Pentru CTC, angajamentul față de viață reiese din *dragostea* creștină a Dumnezeului Treimic, a Cuvântului lui Dumnezeu și a lumii lui Dumnezeu. Nici EG, nici CTC nu sunt la fel de inovatoare ca TTL, cu apelul ei la „misiunea de la *margini*”. Am putea spune însă că EG rezonază cu această idee, oferind un loc special

² Roger Haight, *Jesus: Symbol of God* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 116.

pentru *săraci* în Biserică. Francisc vorbește despre „cei săraci, în primul rând ca o categorie teologică, mai degrabă decât una culturală, sociologică, politică sau filozofică”. Într-adevăr, cei săraci sunt cei care ne evanghelizează pe „noi” (cei fără lipsuri, evanghelizatorii), iar dacă suntem chemați „să ridicăm vocea pentru cauzele lor” și „să vorbim pentru ei”, suntem chemați și „să le fim prieteni, să îi ascultăm... și să îmbrățișăm tainica înțelepciune pe care Dumnezeu dorește să ne-o împărtășească prin aceștia” (EG 198). Am arătat în altă parte că trebuie să înțelegem chemarea lui Francisc ca Biserica să devină una „pentru cei săraci” (EG 198)³ în contextul „misiunii de la margini”. În CTC putem găsi și câteva rezonanțe, dar poate nu la fel de puternice ca în EG. Cu toate acestea, nu există nicio îndoială că Mișcarea de la Lausanne este profund angajată să lucreze pentru dreptate, fundamentul biblic fiind prezentat cu elocvență în I.7.C. Părerea mea este că s-a făcut un progres important de la aprobarea relativ ezitantă a ministerului de justiție în Convenția de la Lausanne din 1974⁴.

EG nu este atât de fermă ca și CTC sau, mai ales, TTL în exprimarea angajamentului față de grija și protejarea Creației, dar este bine cunoscut faptul că papa Francisc este un avocat pentru integritatea creației și are în lucru o enciclică pe această temă. Ecologia nu este o temă majoră a EG, dar ceea ce se spune este destul de impresionant. Trupurile noastre sunt legate de lumea

³ Stephen Bevans, „The Pact of the Catacombs: Implications for the Church’s Mission”. Articolul va fi publicat în 2015 într-o carte despre Pactului Catacombelor, un scurt manifest semnat de 42 de episcopi de la Conciliul II Vatican în 16 noiembrie 1965, în care aceștia renunță la folosirea avuției și puterii în slujirea lor episcopală și pledează pentru a răspândi această convingere în întreaga Biserică. Cartea celebrează a 50-a aniversare a acestui eveniment.

⁴ „The Lausanne Covenant”, 5, în ed. James A. Scherer și Stephen B. Bevans, *New Directions in Mission and Evangelism 1: Basic Statements 1974-1991* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 255.

în care trăim și, astfel, distrugerea lumii din jurul nostru poate fi simțită „aproape ca o boală trupească... o desfigurare dureroasă”. Papa adaugă un citat lung și elocvent din partea episcopilor filipinezi care deplâng faptul că „Dumnezeu a voit acest pământ pentru noi, făpturile sale speciale, dar nu ca să îl distrugem și să îl pustiim” (EG 215).

Doar TTL oferă un loc proeminent *Duhului*. Nu spunem că Duhul nu este menționat în EG și în CTC, ci doar că nu există nici un alt document misionar din ultima vreme decât ceea ce a elaborat CWME. Atât EG cât și CTC sunt mai tradiționale și hristologice. Totuși, toate cele trei documente sunt ancorate în credința treimică. TTL și CTC sunt mult mai ancorate în Misiunea lui Dumnezeu.

Putem fi îndreptățiți să spunem că, în paginile sale, TTL nu radiază *bucuria* pe care EG și CTC o aduc. Mi se pare că este scrisă pe un ton mai serios decât celelalte. Pe de altă parte, EG împărtășește o mare parte din grija TTL față de *săraci* și pentru cei de la *margini*, mai ales în paragrafele 52-60 și în capitolul 4. În timp ce CTC este, în general, optimistă în tonul ei, aceasta nu îndulcește cuvintele nici atunci când vine vorba de probleme de justiție socială, și există întotdeauna un fel de suspiciune cu privire la faptele și culturile umane care „arată urmele negative ale lui satan și ale păcatului” (CCTC I.7.B).

Cred că fiecare document răspândește *dragostea* care este exprimată atât de clar în CTC. Dumnezeu al milei și al blândeții este în cele din urmă un Dumnezeu al iubirii infinite și neobosite. După cum este scris la sfârșitul EG, „Motivul principal al evanghelizării este dragostea lui Iisus pe care am primit-o, experiența mântuirii care ne îndeamnă să iubim din ce în ce mai mult” (EG 264). De fapt, TTL citează CTC la paragraful 81: „Evanghelizarea este revărsarea inimilor pline de dragostea lui Dumnezeu pentru cei care încă nu Îl cunosc”.

Concluzie

Cred că este important să studiem aceste trei documente împreună. Fiecare este extraordinar în felul său: TTL pentru intensitatea sa, EG pentru deschiderea sa și, uneori, pentru umor, iar CTC pentru claritatea prezentării. Fiecare are potențialul să fie un partener de dialog ecumenic prietenos, dar provocator, în raport cu celelalte. Fiecare va fi important deoarece CWME caută modalități ca în următorii ani să pună în aplicare și să aprofundeze în Biserici înțelegerea propriei sale declarații cu privire la misiunea lui Dumnezeu și a Bisericii, care este una a *vieții, bucuriei și dragostei*.

Misiune — *Quo Vadis?*

Reflecții misionare
după Conferința Mondială
pentru Misiune de la Arusha

Introducere: o tradiție a conferințelor mondiale pentru misiune

Între 8 și 13 martie 2018, pentru a paisprezecea oară în doar o sută de ani, femei și bărbați angajați în misiunea lui Dumnezeu s-au întâlnit să sărbătorească, să reflecteze, să se roage, să planifice, să se pocăiască și să deplângă modul în care au răspuns creștinii chemării lui Iisus de a „propovădui Evanghelia la toată făptura” (Mc 16, 15) într-o lume plină de harul lui Dumnezeu, dar totuși suferindă din pricina ignoranței, lăcomiei și păcatului. În acest fel, ei au dus mai departe marea tradiție a Conferințelor Mondiale pentru misiune, datând încă de la prima Conferință Mondială pentru Misiune de la Edinburgh din 1910, continuând cu întâlniri de referință la Tambaram (1938) și Willingen (1952), Mexico City (1963) și Atena (2005). Până în 1961, aceste conferințe au fost sponsorizate de Consiliul Internațional al Misiunilor (IMC), care a luat naștere după trezirea de la Edinburgh. De atunci încoace, acestea au fost organizate de către Comisia de Misiune Mondială și Evanghelizare (CWME) din partea Consiliului Mon-

dial al Bisericii (WCC), comisie care a luat naștere după fuziunea dintre IMC și WCC (1961)¹. De data aceasta, întâlnirea a avut loc în Arusha, Tanzania și va rămâne în istorie ca fiind Conferința Mondială pentru Misiune de la Arusha.

Pe lângă mai multe evenimente creștine romano-catolice, ortodoxe și evanghelice și documentele publicate în urma lor², aceste conferințe mondiale pentru misiune au modelat felul în care creștinii au perceput și s-au angajat în misiune în ultimul secol. De exemplu, conferința de la Tambaram a fost dominată de problema validității căilor religioase necreștine. Conferința de la Willingen a cunoscut lansarea ideii care urma să fie denumită în cele din urmă „Missio Dei”, concept care a modelat practic toată teologia misiunii. Prima conferință CWME din Mexico City a început să vadă misiunea nu ca „Ves-

¹ Vezi Kenneth R. Ross, „Tracing Changing Landscapes and New Conceptions of Mission”, în Kenneth R. Ross, Joosep Keum, Kyriaki Avtzi și Roderick R. Hewitt, *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission* (Oxford: Regnum Books, 2016), 5-146. Vezi și studiul mai scurt din *Handbook for the Arusha Conference* (Geneva: World Council of Churches, 2018), 44-48.

² În ceea ce privește contribuțiile romano-catolice, vezi eseurile lui James Kroeger, Stephen B. Bevans, și Roger P. Schroeder în ed. Stephen B. Bevans, *A Century of Catholic Mission* (Oxford: Regnum Books, 2013, 93-100, 101-111, and 112-20. Cel mai recent document catolic este *Evangelii Gaudium* (EG) al papei Francisc din 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. În ceea ce privește declarațiile ortodoxe sau evanghelice (din 1974 până 1991), vezi ed. James A. Scherer și Stephen B. Bevans, *New Directions in Mission and Evangelism 1: Basic Statements 1974-1991* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992) 203-50, 253-314. Pentru cele mai recente documente ortodoxe, vezi documentul emis de Marele Sinod din 2016, „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană” (MOCTW), <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>. Cea mai recentă declarație evanghelică vine de la Conferința Lausanne din Cape Town, Africa de Sud, 2010, *Declarația de la Cape Town* (CTC), <https://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment>.

tul și Restul”, ci așa cum aceasta se desfășoară pe toate cele șase continente. Salvador de Bahia (1996) a subliniat importanța misiunii în dialog cu culturile locale, iar conferința de la Atena s-a concentrat pe misiune ca o formă de reconciliere.

Conferința de la Arusha

Conferința Mondială pentru Misiune de la Arusha nu a făcut excepție de la această regulă. În 2013, CWME a publicat o declarație importantă despre misiune, dezvoltată în primii ani ai secolului XXI și aprobată la cea de-a X-a adunare a WCC din Busan, Coreea de Sud. Acest document este intitulat Împreună spre viață: misiune și evanghelizare în locuri aflate în schimbare³. Noile orientări din cadrul documentului au subliniat centralitatea Duhului Sfânt în misiune, o abordare bazată pe creație, mai degrabă decât pe o antropocentricitate a misiunii, și o modalitate de a face misiune care nu trece de la un centru puternic către marginile lipsite de forță, ci începe și se hrănește prin puterea și înțelepciunea pe care popoarele marginalizate le au deja. Rezumând, misiunea însemna a lucra împreună cu Duhul spre plinătatea vieții pentru toate făpturile lui Dumnezeu. TTL, împreună cu EG a papei Francisc, MOCTW a Bisericii Ortodoxe și CTC a Mișcării de la Lausanne, au stabilit ordinea de zi a misiunii în vremurile noastre⁴.

³Comisia de Misiune Mondială și Evanghelizare, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (TTL), <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

⁴Vezi *International Review of Mission*, 104, 2 (November, 2015), intitulat „*Evangelii Gaudium* and Ecumenism.” Acest număr conține câteva articole care pun EG în dialog cu TTL și CTC. Vezi Pavol Bargar, „Pondering ‘The Mission of the Orthodox Church in Today’s World’:

CWME a ales o temă pentru conferința din 2018 pentru a dezvolta mai departe perspectiva din TTL: „Viețuind în Duhul: chemați la ucenicie transformatoare”. Tema este puțin dezvoltată în TTL (sau în alte documente importante)⁵. Totuși, eu cred că în dezvoltarea ulterioară a acestei teme a „uceniciei”, vom găsi „quo vadis-ul” misiunii — încotro merge misiunea — de astăzi. Mulțumită Conferinței de la Arusha, gândirea și practica misiunii de mâine vor fi marcate de o teologie și o spiritualitate a uceniciei.

O astfel de ucenicie leagă misiunea creștină în mod irevocabil de misiunea lui Iisus. După cum spunea Merlyn Hyde-Riley în studiul ei biblic în cadrul conferinței din 9 martie, „a deveni ucenic înseamnă a-L urma pe Iisus. La baza uceniciei se află unirea Hristos — un ucenic este legat de Hristos”⁶. Însă, după cum Iisus a fost învățat și povățuit în timp ce umbla în Duhul Sfânt (vezi *Lc* 4, 18-19), ucenicii creștini sunt conduși și povățuiți de același Duh, pe măsură ce rămân în legătură cu El. Pe tema uceniciei, Arusha a dezvoltat documentul TTL al CWME într-o direcție pozitivă și a continuat într-o manieră demnă tradiția conferințelor pentru misiune, CWME.

La fel ca toate conferințele mondiale pentru misiune din trecut, conferința de la Arusha a fost cu adevărat un „eveniment” — în sensul că prezentările purtătorilor de cuvânt, „Warshas” și „Sikonis”⁷, precum și documentele finale („Chemarea de la Arusha pentru ucenicie”, „Scri-

A Protestant Missiological Reflection”, *International Review of Mission*, 106, 2 (Decembrie 2017): 389-99.

⁵ Vezi Stephen Bevans, SVD, „Transforming Discipleship: Missiological Reflections”, *International Review of Mission*, 105, 1 (Iulie 2016): 75-76.

⁶ Merlyn Hyde-Riley, „Bible Study I, Tuesday, 9 March, 2018: ‘Following Jesus: Becoming Disciples’”, în *Conference Spiritual Life Resources* (Geneva: World Council of Churches Publications, 2018), 80.

⁷ „Washas”, un cuvânt din limba Kiswahili, echivalente cu atelierele de lucru; „Sikonis”, un alt cuvânt din Kiswahili, „o platformă

soarea de Însoțire”, „Raportul Conferinței”) nu pot surprinde tot ceea ce conferința a însemnat și va însemna. Putem vorbi despre Arusha în același fel în care teologul australian catolic Ormond Rush a scris despre Conciliul II Vatican: „în acest sens, duhul este mai presus de literă”⁸. La Arusha au fost prezente peste 1000 de persoane, mai multe persoane decât la toate conferințele pentru misiune de la Edinburgh (1910) încoace. După cum arată „Raportul Conferinței”, aceasta a fost cu adevărat o conferință condusă de Duhul Sfânt:

Cu o bogată participare a Bisericilor protestante, ortodoxe, romano-catolice, evanghelice, penticostale și africane, conferința a arătat că natura și caracterul misiunii sunt într-adevăr multidirecționale și au multe fețe. Aceasta a arătat că nu există un singur centru, ci mai multe, care influențează, modelează și vorbesc despre înțelegerea și practica misiunii și a evanghelizării în vremea noastră. Cei prezenți în Arusha au fost oameni din diferite părți ale lumii, de diferite vârste, culturi, experiențe, perspective și orientări, fiecare având o istorie a suferinței și luptei, precum și a speranței și hotărârii, sărbătorind bogăția diversității creației lui Dumnezeu⁹.

Mai adăugați aici minunatele ore de rugăciune de dimineața, prânz și seară, studiile biblice de mare valoare, oportunitățile pentru liniștire și rugăciune, reprezentațiile teatrale și dansul tinerilor africani, muzica din cadrul închinării și a numeroaselor coruri locale, experiențele slujirii de duminică, și veți obține o conferință care cu greu poate fi rezumată în cuvinte. Așa cum s-a anunțat în

misionară de idei și relatări”. Acestea au implicat prezentări, cântece, dansuri și expoziții. Vezi *Handbook*, 26-29.

⁸Ormond Rush, „Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents”, în ed. David G. Schultenover, *50 Years on: Probing the Riches of Vatican II* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, 2015), 40.

⁹„Conference Report”, 1.

cele „Patru Puncte ale Conferinței”, a fost cu adevărat o conferință misionară, o conferință africană, o conferință ecumenică și o conferință a tinerilor lideri misionari¹⁰. Conferința a fost, de asemenea, îmbogățită cu mai multe sesiuni introductive privind femeile, tinerii indigeni și persoanele cu dizabilități. Pentru a-i face pe tinerii adulți chiar și mai prezenți la conferință s-au organizat simultan și activitățile *Institutului Teologic Global Ecumenic* (GETI).

Ucenicia transformatoare și viitorul misiunii

Accentul acestor reflecții cade pe aspectul „misionar” al conferinței. Mai exact, aceste reflecții vor fi pe tema conferinței „ucenicia transformatoare” — tema care va duce misiunea în viitor. După cum s-a subliniat în „Raportul conferinței”, „în multe situații «ucenicia» nu este un termen întâlnit în uzul cotidian”, astfel că s-au făcut eforturi pentru a auzi chemarea la ucenicie, „din nou, să aprofundăm ceea ce aceasta înseamnă în contextul de astăzi și să ne angajăm cu mai multă dedicare și mai în profund într-o viață a uceniciei”¹¹. Accentul meu va cădea pe aceste eforturi.

Trei aspecte ale uceniciei transformatoare

De folos pentru o astfel de „radiografie” a uceniciei a fost recunoașterea a trei aspecte ale „uceniciei transformatoare” exprimate în descrierea conferinței care a ajuns în biserici, în *Handbook-ul* conferinței și în „Raportul conferinței”¹². În primul rând, este nevoie de o schimbare a conceptu-

¹⁰ Aceste caracteristici se găsesc în descrierea conferinței trimisă tuturor bisericilor împreună cu invitația oficială la conferință. Vezi și *Handbook*, 15-16.

¹¹ „Conference Report”, 5.

¹² „Conference Report”, 5; vezi și *Handbook*, 17.

lui de ucenicie transformatoare. În loc să fie un concept static care să se refere la apartenența la o Biserică sau la o relație personală și reconfortantă cu Iisus, ucenicia trebuie înțeleasă ca un apel la misiune. Papa Francisc captează această natură transformatoare a uceniciei cu termenul său de „ucenicie misionară”. După cum spune el: „În virtutea Botezului lor, toți membrii Poporului lui Dumnezeu sunt ucenici misionari (cf. Mt 28, 19). Toți cei botezați, oricare ar fi poziția lor în Biserică sau nivelul lor de instruire în credință, sunt agenți ai evanghelizării și nu ar fi suficient să se gândească realizarea unui plan de evanghelizare doar pentru profesioniști, în timp ce ceilalți credincioși ar fi pur și simplu pasivi¹³. O astfel de transformare a uceniciei implică o agendă pentru conducătorii misiunii — de a-i chema pe toți creștinii la responsabilitatea misionară în congregațiile lor, în cartierele lor, în orașele lor, în țările lor. Ucenicii sunt chemați să umble în Duhul.

În al doilea rând, în timp ce umblă în Duhul Sfânt, ucenicii trebuie să fie deschiși la lucrarea transformatoare a Duhului în viețile lor personale și comunitare. Ucenicia, reluând cuvintele lui Merlyn Hyde-Riley, implică „conectarea la Hristos”¹⁴, fiind legați de Hristos în mod personal și prin intermediul comunității, dar și umblând pe aceeași cărare pe care El a umblat. „Ucenicia”, spune Raportul Conferinței, „ne obligă să începem o călătorie spirituală și să adoptăm un mod de viață care să îl reflecte pe Domnul Iisus în faptele, cuvintele și atitudinile noastre”¹⁵. Aceasta implică ca rugăciunea, contemplația și practicile de cult să fie înțelese din ce în ce mai mult ca fiind părți esențiale, constitutive ale misiunii¹⁶.

¹³ EG 120.

¹⁴ Voi detalia mai mult termenul la finalul acestui eseu.

¹⁵ „Conference Report”, 5.

¹⁶ Vezi Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 361-68.

În sfârșit, ucenicia este o ucenicie transformatoare, adică o ucenicie care transformă. A umbla astăzi împreună cu Hristos înseamnă a lucra pentru eradicarea oricărei nedreptăți, a sclaviei, a discriminării, a excluderii, a lăcomiei și a violenței. După cum rezumă „Raportul Conferinței”, „Adevărata ucenicie creează o mișcare de rezistență și speranță, contracarând forțele aducătoare de moarte din timpurile noastre și descoperind plinătatea vieții”¹⁷. Misiunea nu poate fi decât holistică. Nu există o „mântuire” spirituală sau în afară de trup. Un ucenic misionar, aflat în legătură cu Hristos, va transforma întotdeauna societatea și structurile și va face eforturi pentru protejarea creației amenințate a lui Dumnezeu.

Patru sesiuni plenare despre ucenicia transformatoare

Pentru a explora bogatele implicații ale uceniciei în misiunea de astăzi, după două sesiuni în care contextul mondial actual a fost schițat în rubrica „celebrare și plângere”, patru sesiuni plenare ale conferinței au fost consacrate temei uceniciei transformatoare. Acestea au fost puse în legătură prin titlurile și subtitlurile lor. Prima dintre cele patru a fost intitulată „Urmându-l pe Iisus: să devenim ucenici”. Ceea ce eu speram (am fost unul dintre organizatorii programului pentru conferință) pentru această sesiune era un discurs important al unui mare teolog — cineva ca Rowan Williams, care a publicat recent un volum subțire, dar frumos scris, despre ucenicie¹⁸. Nu s-a întâmplat acest lucru. Mai degrabă, sesiunea s-a axat pe ucenicie ca o viață dedicată evanghelizării. În unele privințe, am fost dezamăgit, dar după o mai adâncă

¹⁷ „Conference Report”, 5.

¹⁸ Rowan Williams, *Being Disciples: Essentials of the Christian Life* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016).

reflecție cred că legătura dintre ucenicie și evanghelizare este una folositoare. Cred că aceasta este viziunea papei Francisc despre ucenicia misionară la care am făcut referire mai sus.

A doua dintre cele patru sesiuni plenare a fost intitulată „Devenind ucenici: transformăm lumea”. Această sesiune a fost organizată în jurul ideii „Misiunea de la margini”, una dintre ideile centrale din TTL. Din nou, nu a fost chiar ceea ce mă așteptam, dar cred că a oferit o perspectivă importantă asupra transformării pe care ucenicia o cere, atât în ceea ce privește formarea spirituală, cât și în ceea ce privește lucrarea transformatoare la care ucenicii se angajează. Ucenicia de astăzi pentru cei obișnuiți cu întâietatea și cu puterea trebuie să vorbească despre „a ceda”, recunoscând că puterea adevărată pentru misiunea lui Dumnezeu se află la marginea societății și la marginea Bisericii. În același mod, ucenicia de astăzi pentru cei de la margini înseamnă a avea curajul de a revendica puterea și de a articula înțelepciunea care se găsește acolo. După cum spune TTL în mod elocvent: „Persoanele marginalizate, care se găsesc în poziții vulnerabile, deseori știu care sunt forțele de excludere care le amenință supraviețuirea și pot discerne cel mai bine necesitatea străduinței lor: oamenii din pozițiile privilegiate au multe de învățat din luptele zilnice ale celor care trăiesc în condiții marginale”¹⁹.

Cea de-a treia sesiune plenară, care a reflectat la ucenicia transformatoare, s-a axat pe formarea misionară și a avut titlul „Transformarea lumii: pregătirea ucenicilor”. Această sesiune a fost mai simplă, dar s-a axat pe diferitele moduri în care ucenicii pot fi formați ca evanghelizatori încrezători, dar smeriți, deschiși, dar pregătiți pentru o transformare personală în Hristos prin lucrarea Duhului și curajoși și perseverenți în angajamentul

¹⁹ TTL 38.

lor față de transformarea lumii. Formarea ucenicilor nu este o lucrare care se face o singură dată. Este un proces continuu în care fiecare ucenic este atât profesor cât și învățător. Ea cere o practică neîncetată de reflecție teologică și de înțelegere a tradiției în dialogul cu un alt context. A face misiune este un act de teologie contextuală, astfel încât ucenicul este mereu în formare. În cartea sa despre ucenicie, Anthony Gittins exprimă această convingere în mod direct. Un ucenic, spune el, este un învățăcel, iar nu un învățat. A deveni ucenic este „un proces, mai degrabă decât o realizare... De vreme ce un ucenic este un învățăcel — aflat totdeauna în formare și angajat la o educație continuă — un «învățat», care nu mai are nimic de învățat, pur și simplu se exclude de la ucenicie”²⁰.

În cele din urmă, orice reflecție asupra uceniciei este incompletă fără a face referire la marele teolog și activist social Dietrich Bonhoeffer. Acesta este motivul pentru care a patra dintre aceste sesiuni plene a purtat titlul „Ucenici pregătiți: îmbrățișând Crucea”. Bonhoeffer a scris cu tărie despre *prețul* uceniciei. „Raportul conferinței” citează o frază faimoasă din această lucrare: „Când Hristos cheamă un bărbat (sau o femeie), El îi cere să vină și să moară”²¹. A deveni un ucenic misionar, a crește în ucenicie, a lucra la transformarea lumii, toate vin cu un preț. În ceea ce mulți au considerat a fi unul dintre cele mai bune discursuri ale conferinței, episcopul Brian Farrell, secretar al Consiliului Pontifical al Vaticanului pentru Promovarea Unității Creștine, a făcut referire și la Bonhoeffer atunci când a cerut adunării să primească și să îmbrățișeze crucea. „Nu există har ieftin; nu există misiune sau evanghelizare ieftină. De prea multe ori, noi și Bisericile noastre

²⁰ Anthony J. Gittins, *The Way of Discipleship: Women, Men, and Today's Call to Mission* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2016), 42.

²¹ „Conference Report”, 11. Vezi Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan Paperbacks Edition, 1963, 99.

nu am reușit să vedem ce a experimentat atât de adânc Dietrich Bonhoeffer în drama propriei sale închisori: Dumnezeu nu vine în ajutorul nostru, nu ne mântuiește din atotputernicia Sa, ci din slăbiciunea Sa. Și «ceea ce L-a costat mult pe Dumnezeu nu poate să fie ieftin pentru noi». În cel mai greu moment al său, pe Cruce, Iisus a răscumpărat lumea. Prea adesea, noi și bisericile noastre ne dorim ucenicie fără Cruce, vrem să evanghelizăm, dar fără prețul uceniciei!”²²

Însă Bonhoeffer a scris, de asemenea, că „Ucenicia înseamnă bucurie”²³. Îmbrățișarea crucii înseamnă îmbrățișarea nădejzii învierii, a vieții, dată de Duhul Sfânt, găsind o cale acolo unde pare să nu existe vreuna. Acest lucru a fost ilustrat în mod frumos și teatral în timpul sesiunii, întrucât trupa de dans purta o cruce cu două fețe — una reprezentând moartea și deznădejdea, cealaltă, viața și speranța. A alege o viață de ucenicie transformatoare nu este o alegere naivă — lucru dovedit de Martin Luther King, Dorothy Day, Oscar Romero și Leymah Gyobee. După cum scrie Bonhoeffer: „Numai Iisus Hristos, care ne cere să-L urmăm, știe sfârșitul călătoriei. Noi știm doar că va fi un drum al milei nețărmurite”²⁴.

Ucenicia transformatoare în „Raportul Conferinței”

Cuvinte despre ucenicia transformatoare au fost rostite pe tot parcursul conferinței — după cum am arătat, în cântări și slujbe, în adresele ei plene, în „Washas” și „Sokonis”, în studiile biblice. Una dintre importanțele contribuții ale „Grupului de reflecție” a fost sinteza des-

²²Episcop Brian Farrell, „I Have A Dream To Share with You”, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/bishop-brian-farrell-i-have-a-dream-to-share-with-you>.

²³Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 41.

²⁴Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 41.

pre modul în care conferința a înțeles ucenicia, expusă în splendidul „Raport asupra Conferinței”, pe care l-am citat deja de mai multe ori. Împreună cu „Chemarea la ucenicie de la Arusha”, care a fost aprobată de membrii conferinței în ultima zi²⁵, „Raportul Conferinței” este un document care rămâne în istorie ca o importantă amintire a evenimentului de la Arusha. Prezentarea naturii uceniciei în mai multe straturi este, în opinia mea, *quo vadis-ul* misiunii pentru viitor. Ucenicul devine lentila prin care vedem întreaga natură pluridimensională a misiunii de astăzi. Ceea ce urmează este un rezumat al punctelor din „Raportul Conferinței”, împreună cu propriile mele reflecții.

Ucenicia înseamnă grija pentru creație. „Pentru a fi ucenici misionari vrednici, trebuie să fim deschiși la minunea și taina creației, transformați de frumusețea ei și chemați la acțiune de suferința ei”²⁶. WCC, prin documentul TTL, nu lasă nici o urmă de îndoială că uimirea în fața creației și angajamentul față de protejarea ei stau la baza participării ucenicului la misiunea lui Dumnezeu. Acest aspect al uceniciei este reluat în celelalte trei mari documente contemporane despre misiune: EG, CTC și MOCTW²⁷.

O notă specială oferă însă enciclica *Laudato Si'* a papei Francisc din 2015. Deși Francisc nu leagă în mod direct grija față de creație de ucenicie, nu există nici o îndoială că, pentru Francisc, angajarea la responsabilitatea ecologică este o parte integrantă a urmăririi lui Hristos. La început, în enciclica lui, îl citează pe predecesorul său papa Ioan Paul al II-lea: creștinii, scrie el, „realizează că responsabilitatea lor în creație și da-

²⁵ „The Arusha Call to Discipleship”, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/the-arusha-call-to-discipleship>.

²⁶ „Conference Report”, 6.

²⁷ EG 215-16; CTC I.7.A; MOCTW F.10.

toria față de natură și Creator sunt o parte esențială a credinței lor”²⁸.

Ucenicia și misiunea de la margini. Am menționat deja că sesiunea plenară despre ucenicia care transformă lumea s-a axat pe ideea din TTL cu privire la misiunea de la margini. Totuși, această temă nu a fost pur și simplu limitată la o sesiune plenară, ci a fost una „auzită și debătută pe tot parcursul conferinței”²⁹. Din când în când, în cadrul conferinței, participanților li s-a reamintit că ucenicia de astăzi înseamnă și solidaritatea cu popoarele de la marginile lumii, făcându-se o chemare specială pentru cei marginalizați în mod nedrept — săracii, femeile, popoarele indigene, persoanele LGBTQ, persoanele cu dizabilități — să își revendice puterea și să ridice mâinile și vocea. Într-adevăr, așa cum a scris istoricul bisericesc, Scott Sunquist, „majoritatea creștinilor din lume nu sunt pentru săraci, ci sunt săraci”³⁰.

„Raportul Conferinței” o citează pe Adi Mariana Waqa, o tânără din Fiji care articula atât statutul ei marginal în Biserică și lume, cât și determinarea ei de a-și trăi ucenicia chiar acolo: „Sunt Adi Mariana Waqa, sunt săracă, sunt defavorizată, sunt asuprită! Însă sunt un copil prețios făcut după chipul lui Dumnezeu. Am rațiune, sunt demnă, am voce și sunt liberă! Sunt liberă pentru că trăiesc și umblu în Duhul! Sunt liberă și cu bucurie port vestea cea bună a lui Dumnezeu și să sper, ca o ucenică a lui Hristos de la margine, să transform lu-

²⁸ Ioan Paul al II-lea, *Message for the 1990 World Day of Peace*, 15, *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), 156. Citat în papa Francisc, Scrisoarea Enciclică *Laudato Si'* (LS), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, 64.

²⁹ „Conference Report”, 6.

³⁰ Scott W. Sunquist, *The Unexpected Christian Century: The Rever- sal and Transformation of Global Christianity, 1900-2000* (Grand Rapids, Baker Academic, 2015), 39.

mea. Mulțumesc lui Dumnezeu”³¹. Declarația lui Adi Mariana este cu siguranță un semn al direcției în care se îndreaptă misiunea.

Ucenicia se concentrează pe evanghelizare. „Dacă dorim ca evanghelizarea să fie convingătoare astăzi, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să devenim ucenici”³². Întrucât evanghelizarea înseamnă, în cele din urmă, „a spune povestea” lui Iisus, noi înșine trebuie să fim parte a acelei povești. Trebuie să recunoaștem că povestea aceasta este, în ultimă instanță, povestea *noastră* și trebuie să îngăduim acelei povești să modeleze povestea noastră. Pentru ca acest lucru să se întâmple, una dintre provocările misiunii din viitor este că trebuie să găsim modalități de a spune această poveste în moduri actuale și interesante. O modalitate de a face acest lucru este a începe cu convingerea că, după cum scrie Juan Luis Segundo, „Dumnezeu este ca Iisus”; sau după cum teologul britanic, Mark Oakley, spune că „Iisus este limbajul trupului lui Dumnezeu”³³. Iisus, cu alte cuvinte, nu este „ca Dumnezeu” — de parcă am ști deja cine este Dumnezeu. Nu. În Iisus — povățuit de Duhul încă de la Botez —, în parabolele sale uimitoare, în slujirea lui vindecătoare și curățitoare, în propria sa libertate și deschidere care îi cuprinde pe toți, găsim plinătatea celui care este Dumnezeu. Iisus ne mântuiește, dar nu numai din păcatele noastre, și nu plătind un preț corect unui Tată exigent. Mai degrabă, Iisus ne mântuiește descoperindu-l

³¹ Adi Mariana Waqa, „Becoming Disciples, Transforming the World: Keynote Message by Adi Mariana Waqa”, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/becoming-disciples-transforming-the-world-keynote-message-by-adi-mariana-waqa>.

³² „Conference Report”, 7.

³³ Juan Luis Segundo, *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 22-26; Mark Oakley, *The Collage of God*, Second Edition (Norwich, UK: Canterbury Press, 2012), 25, 27.

pe Dumnezeu, ca un Dumnezeu milostiv și iubitor, chemându-ne la plinătatea vieții. Iisus a murit ca o consecință a felului în care a trăit, iar Dumnezeu l-a mântuit — primele roade ale întregii creații (și astfel ne-a mântuit și pe noi) — prin puterea Învierii. Iisus este Cuvântul lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu, a luat trup. El este „sacramentul” prezenței mântuitoare și dătătoare de viață a lui Dumnezeu pentru întreaga creație³⁴. Aceasta este o poveste pe care o spunem cu smerenie, dar și cu îndrăzneală, atât prin viețile noastre transformate, cât și în moduri care implică cu adevărat culturile concrete în care trăim și lucrăm. Evanghelizarea nu poate fi niciodată un prozelitism ieftin. Papei Francisc îi place să îl citeze pe predecesorul său Benedict al XVI-lea, care a insistat că Biserica crește cu adevărat „numai atrăgând”³⁵.

Ucenicia trece dincolo de granițele religioase. După cum scria teologul catolic Peter Phan, oamenii pot fi astăzi religioși doar dacă sunt religioși într-un mod inter-religios³⁶. Cât timp ucenicii Îl urmează pe Hristos și sunt în legătură cu El, realitatea de astăzi îi cheamă să fie oameni de dialog, de sensibilitate inter-religioasă, de ospitalitate inter-religioasă. „Este timpul”, spune „Raportul Conferinței”, „să renunțe la un model de evanghelizare de tip cucerire și să se promoveze în schimb parteneriatul, dialogul și colaborarea cu credincioșii altor tradiții religioase”³⁷. Citite în lumina sensibilității inter-religioase

³⁴ Pentru o descriere mai completă a ceea ce am scris aici într-o versiune foarte condensată, vezi Elizabeth A. Johnson, *Creation and the Cross: The Mercy of God for a Planet in Peril* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2018).

³⁵ De exemplu, EG 14, citând omilia lui Benedict XVI la misa din deschiderea celei de-a V-a conferință generală din America latină și Caraibe, 13 mai 2007), Aparecida, Brazilia, *Acta Apostolicae Sedis* 99 (2007), 437.

³⁶ Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interreligious Dialogue* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

³⁷ „Conference Report”, 8.

de astăzi, Evangheliile îl portretizează pe Iisus însuși ca fiind deschis celorlalți, văzând în aceștia oameni cu o credință autentică. Întâlnirile sale cu femeia siro-feniciană, centurionul roman și femeia samarineană de la fântână (de exemplu, *Mt* 15, 21-28, *Mt* 8, 5-13, *In* 4) îl arată pe Iisus ca un model de dialog, pe care ucenicii sunt chemați să-l imite și de la care pot învăța.

Ucenicia este sensibilă la tendințele secularizării. În Occident, și din ce în ce mai mult în Sudul Global, o altă frontieră pe care ucenicii de astăzi trebuie să o treacă este frontiera secularizării³⁸. Ucenicii de astăzi trebuie să recunoască faptul că harul lucrează în contexte non-religioase și, uneori, chiar anti-religioase. Ucenicia de astăzi înseamnă să fii angajat în dialogul cu oamenii implicați în activități legate de drepturile omului, mișcări ecologice, științe și practici ale spiritualităților netraditionale. Ucenicia, din această perspectivă, „nu face apel la de-secularizare chemând la creștinism. Mai degrabă, încearcă să identifice contururile mântuirii care au fost deja stabilite de Duhul Sfânt, în timp ce ia aminte la forțele care pun în primejdie viața și idolii din toate sferele vieții”³⁹.

Ucenicia înseamnă a fi angajat în comunitate. Ucenicia este întotdeauna un mod de viață contra-cultural. Totuși, în special în contextul individualismului atât de răspândit în Occident și încurajat de globalizarea de la nivel mondial, un astfel de stil de viață contra-cultural devine o adevărată mărturie a transformării cerute de viața creștină. După cum scrie Anthony Gittins, „*Ucenic* nu este un cuvânt auto-definitor și nu înseamnă o persoană absolut

³⁸ Michael Biehl, unul dintre autorii Raportului 6, „Called to Transforming Discipleship in North-Western Europe: Some Reflections on Witnessing in Secular Contexts”, ne-a spus multora dintre noi, într-o întâlnire, cum oamenii din Sudul Global și-au manifestat interesul și față de acest raport. Aceștia observă tendințele secularizării și în propriile lor țări și culturi. Vezi Raportul 6 în ed. Jooseop Keum, *Resource Book* (Geneva: World Council of Churches Publications, 2018), 84-101.

³⁹ „Conference Report”, 8.

autonomă, întrucât nici un ucenic nu este un agent independent. Ucenicii sunt interdependenți, mai întâi în relație cu Iisus și apoi între ei. Ei formează o comunitate, unită în credință și misiune, chiar dacă nu se află într-o anumită locație”⁴⁰. În legătură cu interdependența ucenicilor, după cum arată „Raportul Conferinței”, aceștia se angajează la incluziune de orice fel. S-a observat modul în care Rețeaua Ecumenică pentru Persoane cu Dizabilități (Ecumenical Disability Network, EDAN) a adus în cadrul conferinței „o preocupare profundă pentru includerea și înțelegerea faptului că mișcarea în Duhul implică o sensibilitate față de cei care nu sunt încă acceptați”⁴¹. Ucenicii sunt formatorii comunității. „Astăzi avem nevoie urgentă de Biserici care să dărâme zidurile despărțitoare ale ostilității și să practice ospitalitatea radicală, trăind în împăcarea și unitatea făgăduite de Hristos și întărite de Duhul Sfânt”⁴².

Ucenicia modelează puterea de conducere. Suntem botezați într-o „ucenicie a egalității”, așa cum spunea Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴³. „Marea noastră demnitate”, scrie papa Francisc, „vine din botezul nostru, care este accesibil tuturor”⁴⁴. Și totuși, atât Biserica cât și lumea au nevoie de conducători — slujitori, lideri, care inspiră, care provoacă, modelează și formează. Ca ucenici ai lui Iisus, trebuie să mergem pe calea pe care El a mers, să trăim zilnic mesajul Său pentru ucenicii Lui, când s-a rugat împreună cu ei și înaintea lor, când i-a hrănit pe cei săraci și i-a vindecat pe cei bolnavi. „Cu

⁴⁰ Gittins, *The Way of Discipleship*, 41.

⁴¹ „Conference Report”, 9.

⁴² „Conference Report”, 9.

⁴³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1994). Vezi și Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Discipleship of Equals”, în ed. Letty M. Russell and J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies* (Nashville, TN: Westminster John Knox, 1996), 70-71.

⁴⁴ EG 104.

alte cuvinte", spune „Raportul Conferinței”, „el a trăit viața pe care voia să o transmită ucenicilor Săi”⁴⁵. Ucenicii se impun în Biserică prin faptul că sunt exemple vii ale lui Iisus în comunitate, formând alți ucenici din punct de vedere intelectual, spiritual, și moral. Ucenicii se impun în lume prin faptul că sunt cetățeni loiali și totuși critici, profesioniști competenți și integri, părinți și soți care iubesc, iartă și aduc împăcare. Așa cum a arătat Roderick Hewitt în cuvântarea sa despre pregătire, a fi conducător implică restaurarea divinității în cadrul omenirii, a forma lideri care „întrupează Evanghelia” în Biserică și în lume, ajutând justiția și identificând „practici contemplative eficiente” care îi vor ajuta pe oameni să se raporteze la „cultura postmodernă schimbătoare” de astăzi⁴⁶.

Ucenicia poartă Crucea. Am reflectat deja pe scurt asupra acestui aspect al uceniciei, însă, cu siguranță că s-ar putea spune mult mai multe. „Raportul Conferinței” recunoaște că adesea evităm apelul lui Iisus de a ne lua crucea și de a-I urma (vezi *Lc* 9, 23). Nu am înțeles întotdeauna că ucenicia adevărată este legată de lucrarea riscantă a denunțării iubitoare, dar profetice, a „rasismului și xenofobiei, lăcomiei, inegalității și nedreptății din economia globală, revenirii pericolului războiului nuclear și amenințărilor la adresa integrității pământului”⁴⁷. Și totuși, în lume, mulți ucenici au făcut acest lucru și au plătit prețul unei morți martirice. Scott Sunquist scrie că s-a dovedit că secolul al XX-lea a produs cel mai mare număr de martiri din istoria Bisericii, iar papa Francisc a remarcat că astăzi există mai

⁴⁵ „Conference Report”, 9.

⁴⁶ Roderick Hewitt, „Mission Thinking and Formation Beyond 2018”, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/prof-roderick-r-hewitt-mission-thinking-and-formation-beyond-2018>.

⁴⁷ „Conference Report”, 10.

mulți martiri decât în Biserica primară⁴⁸. Așa cum am avertizat mai sus, totuși, credința creștină nu se oprește la Cruce. Este o credință în puterea lui Dumnezeu de a schimba moartea în viață prin înviere. Și astfel, într-adevăr, ucenicii iau crucea, dar întotdeauna în nădejdea lucrării transformatoare a lui Dumnezeu în propria lor viață și în lume.

„Raportul Conferinței” a analizat într-un mod clar și puternic multiplele aspecte ale uceniciei pe care conferința le-a recunoscut și le-a dezvoltat. Aceste reflecții vor fi o sursă bogată de reflecție și acțiune, pe măsură ce misiunea va înainta în viitor.

Doi termeni la care să reflectăm

Tema Conferinței de la Arusha a introdus termenul de ucenicie transformatoare ca un nou concept în gândirea misionară. Cred că acesta deține cheia către „quo vadis” — sau viitorul — misiunii în acest secol. Totuși, în debaterile de la Arusha au apărut alți doi termeni care ar putea servi ca modalități de aprofundare a reflecției asupra uceniciei transformatoare din viitor. Unul este foarte nou: *conectarea la Hristos*. Unul este foarte vechi: *Theosis* sau îndumnezeire. Ambii necesită o scurtă incursiune.

Conectarea la Hristos

Primul termen, conectarea la Hristos, a apărut în studiul biblic al lui Merlyn Hyde-Riley, marți, 9 martie. Am făcut deja aluzie la acesta de câteva ori în propriile mele

⁴⁸Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, 78-79; „Pope: More Christian martyrs today than in ancient times”, *USA Today*, May 27, 2017, <https://www.usatoday.com/story/news/world/2017/05/27/pope-more-christian-martyrs-today-than-ancient-times/102232868/>.

reflecții din aceste pagini⁴⁹. În „Raportul Conferinței” se recunoaște că pentru mulți creștini „ucenicia” poate fi un termen nepotrivit sau puțin folosit, astfel că la conferință s-a folosit un nou limbaj pentru a putea explica ce implică ucenicia. „Conectarea la Hristos”, a continuat raportul, „este o frază cu rezonanță — trăind toată viața noastră în strânsă legătură cu Iisus Hristos”⁵⁰. Sintagma a apărut și în „Chemarea la ucenicie de la Arusha”, unde botezul creștin a fost legat de ucenicie: „Suntem chemați prin botezul nostru la ucenicie transformatoare: un mod de viață în legătură cu Hristos într-o lume în care mulți se confruntă cu deznădejde, respingere, singurătate și sentimentul inutilității”.

Cu toate acestea, în timpul dezbaterii din cadrul Chemării de la Arusha, câțiva participanți s-au opus cu îndârjire acestui termen, preferând în schimb termenul mai tradițional și mai familiar „centrarea pe Hristos”. Cu toate acestea, termenul a fost susținut de Grupul de Reflecție care a redactat Chemarea, iar termenul a rămas într-adevăr în text, în ciuda obiecțiilor ridicate. Datorită abordării consensuale din cadrul WCC, Chemarea a fost aprobată de toți participanții.

Părerea mea este că termenul „conectarea la Hristos”, în ciuda noutății și, eventual, a ciudățeniei sale, este unul folositor. Deși nu ar trebui în nici un fel să eclipseze terminologia mai tradițională „centrarea pe Hristos”, acesta are mai multe avantaje. Mai întâi de toate, însăși noutatea termenului poate să trezească în noi o nouă modalitate de a gândi în ceea ce privește relația noastră cu Hristos. Conectarea la Hristos este o expresie proaspătă, chiar surprinzătoare, și oarecum în rezonanță cu generația digitală, pentru care „conectivitatea” este importantă.

⁴⁹ Hyde-Riley, Bible Study 1. Așa cum Hyde-Riley o spune, „La baza uceniciei se află conectarea la Hristos — ucenicul este legat de Hristos”, 80.

⁵⁰ „Conference Report”, 5.

În al doilea rând, expresia are o rezonanță mai dinamică, poate chiar tangibilă, spre deosebire de tonul mai cerebral sau spiritual care ar putea implica „centrarea pe Hristos”. În acest sens, ea este foarte paulină și ioanină. Conectarea la Hristos ne amintește de imaginile lui Pavel, de a fi îmbrăcați în Hristos (*Ga* 3, 27), de a fi membri ai trupului lui Hristos (de exemplu, *Rm* 12, 1 *Co* 12), chiar devenind surori sau frați ai lui Hristos prin adopție (*Rm* 8, 15). Imaginile ioanine de care ne aducem aminte sunt legătura dintre mlădiță și vie (*In* 15, 5) sau imaginea „rămânerii” în dragostea lui Iisus (*In* 15, 10). În al treilea rând, termenul are o dimensiunea mai relațională, chiar reciprocă: suntem conectați la Hristos ca ucenici și Hristos este conectat cu noi. Ucenicia are astfel un simț al reciprocității. Noi contăm pentru Hristos. Suntem iubiți. Suntem speciali.

Modul în care sintagma se poate traduce în alte limbi ar putea fi o problemă, dar cred că analiza semnificației acestei fraze merită urmărită, din perspectivă biblică, teologică și misiologică. Misiunea devine centrală în viața creștină, deoarece ucenicul este puternic legat de Hristos atât prin botez cât și prin euharistie. Scopul misiunii este de a conecta oamenii cu Hristos, a-i aduce la relația personală cu el. Ucenicii devin „alți Hristoși” și astfel devin ucenici misionari transformatori.

Theosis sau Îndumnezeirea

„În ceea ce teologii timpurii ai Bisericii numesc «theosis» sau îndumnezeire, noi împărtășim harul lui Dumnezeu prin împlinirea misiunii lui Dumnezeu”. Această frază care apare în „Chemarea la Ucenicie de la Arusha”, dar care nu s-a dezvoltat mai departe, și care nu apare deloc în „Raportul Conferinței”, mi se pare că ar putea fi de ajutor în dezvoltarea temei uceniciei transformatoare într-

o manieră mult mai profundă. Termenul „theosis” a fost folosit în mod deliberat în „Chemarea de la Arusha” ca o demonstrație a sensibilității ecumenice, întrucât „theosis” este un concept major în teologia ortodoxă. Este păcat că acesta nu are un rol mai important în reflecțiile conferinței privind ucenicia transformatoare. Teologia bogată a îndumnezeirii ar putea fi o mare contribuție la o teologie a ucenicii mai ecumenică. Un parteneriat între teologii răsăriteni și occidentali și misologi pe marginea *theosis* ar putea fi un mod plin de roadă de a înainta înspre misiologia de mâine.

Strict vorbind, *theosis* nu este un cuvânt biblic. Apare numai în secolul al IV-lea în lucrările lui Grigorie de Nazianz. Cu toate acestea, termenul are o rezonanță profundă cu ideile biblice, mai ales cu epistolele pauline și Evanghelia lui Ioan. Vorbind despre „conectarea la Hristos”, am menționat deja imaginile pauline de a fi îmbrăcați în Hristos, de a fi trupul lui Hristos, devenind fii și fiice ale lui Dumnezeu prin adopție, implicând o relație de fraternitate cu Hristos prin adopție. Totuși, imaginile pauline sunt mai extinse decât acestea. Pavel vorbește despre creștinii botezați (și astfel despre ucenici) ca fiind temple ale Duhului Sfânt (1 Co 3, 16) și „asemenea cu”, „transformați în” și având „mintea lui Hristos” (Rm 8, 29, 2 Co 3, 18; 1 Co 2, 16; Flp 2, 5). Ioan, după cum am văzut, folosește imaginea viței și a mlădițelor și a „rămănerii” în dragostea lui Hristos. Locul din Biblie cel mai apropiat de cuvântul „theosis” este în 2 Pt 1, 4, unde se spune că creștinii se fac părtași dumnezeieștii firi.

Literatura patristică este plină de astfel de sensuri. Norman Russell oferă un exemplu despre cum teologii, începând chiar cu Irineu, au exprimat aceste idei, citându-i și pe Clement Alexandrinul, Atanasie, Augustin și, bineînțeles, pe Grigorie de Nazianz⁵¹. Deseori avem

⁵¹ Vezi Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), 38-39. Pentru mai multe detalii asupra acestei secțiuni, vezi Bevens, „Trans-

impresia că îndumnezeirea este înțeleasă mai degrabă personal sau static — ucenicul este transformat, dar nu și *ucenicia*. Cu toate acestea, în literatura de specialitate există câteva indicii ale unei înțelegeri mai dinamice. Într-o astfel de înțelegere, ucenicul, fiind părtaș la firea lui Dumnezeu prin botez, se face părtaș la firea *misionară* a lui Dumnezeu. Russell scrie, de exemplu, că *theosis* „nu este pur și simplu tămăduirea firii omenești bolnave. Nu este nimic mai puțin decât intrarea în parteneriat cu Dumnezeu sau împreună-lucrarea cu El (1 Co 3, 9) pentru a aduce iconomia dumnezeiască la împlinirea ei ultimă”⁵². Într-un studiu important despre epistole pauline, biblistul american Michael J. Gorman concluzionează că „*Theosis*... este un limbaj folositor pentru a descrie realitatea participării la viața și misiunea lui Dumnezeu, devenind astfel dumnezei; Noțiunea lui Paul despre *theosis* sau părtășie transformatoare este una inerent misionară”⁵³.

În concluzie, studiile suplimentare cu privire la implicațiile misionare ale *theosis* și implicațiile acestui concept în cadrul uceniciei transformatoare ar putea fi o direcție pe care misiologia ar putea să o preia în viitorul apropiat.

Concluzie

Misiune — *Quo vadis?* Bineînțeles, nu putem fi siguri niciodată unde suflă Duhul și unde își desfășoară misiunea Dumnezeu surprizelor. Participanții la Conferința

forming Discipleship”: 79-81; vezi și Stephen Bevans, „*Missio Dei* and *Missio Ecclesiae*: Trinitarian Mission, *Theosis*, and the Mission of the Church”, în ed. Jacob Kavunkal, SVD și Christian Tauchner, SVD, *Mission Beyond Ad Gentes* (Siegburg, Germany: Franz Schmitt Verlag, 2016), 17-30.

⁵² Russell, *Fellow Workers with God*, 36.

⁵³ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 300.

de la Edinburgh din 1910 nu și-au imaginat că marele ideal de evanghelizare a lumii în acea generație va fi spulberat de tunurile Marelui Război. Delegații adunați la Willingen în 1952 cu greu ar fi putut prevedea impactul transformării viziunii lor misionare, ca misiune a lui Dumnezeu, asupra viitorului gândirii misionare. Strigătul Conferinței din Mexico City din 1963, „Misiunea pe șase continente”, ar fi putut cu greu anticipa strigătul pentru un moratoriu în ceea ce privește misiunea în străinătate din anii 1970. Viitorul este cu adevărat în mâinile lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Chemarea de la Arusha pentru o ucenicie transformatoare care este condusă de Duhul pe măsură ce omul devine tot mai „conectat” la Iisus mi se pare a fi o cale deloc de neglijat pe care Biserica pelerină, misionară prin însăși natura ei, să fie îndrumată, pe măsură ce înaintăm spre viitor.

Ucenicia transformatoare

Reflecții misionare

Introducere: două cuvinte importante

SINTAGMA „UCENICIA TRANSFORMATOARE” NU SE ÎNTÂLNEȘTE în această formă în cele trei documente importante despre misiune care au apărut în a doua decadă a secolului XXI: *The Cape Town Commitment*, (Declarația de la Cape Town, CTC), Lausanne Movement (Mișcarea de la Lausanne) din 2010, *Evangelii Gaudium* (EG) al papei Francisc și declarațiile cu privire la misiune ale WCC/CWME, *Together Towards Life* (Împreună către Viață, TTL), ambele din 2013¹. Fraza „spiritualitate transformatoare” apare în TTL (29-30), ceea ce înseamnă că aceasta este un fel de spiritualitate pe care ucenicii sau urmașii lui Hristos trebuie să o cultive. Din câte știu, aici este singurul loc în care aceste documente importante de misiologie pun împreună cele două cuvinte în vreun fel.

¹ Al treilea Congres de la Lausanne, *The Cape Town Commitment* (CTC), <https://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment>; Papa Francisc, Exortăția Apostolică *Evangelii Gaudium* (EG). http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html; Comisia pentru Misiune Mondială și Evangheliism, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (TTL), <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

Totuși, aceste două cuvinte se întâlnesc adesea în toate cele trei documente. În TTL, „transformarea”, „transformatoare” și „transformând” apar de 17 ori; „Ucenicii” și „ucenicia” apar de 8 ori. În mai ampla lucrare CTC, „transfigurarea” apare doar 5 ori, iar „ucenicii” și „ucenicia” de 36 de ori. În lucrarea și mai amplă, EG, cuvintele despre transfigurare apar de 31 de ori, iar cuvintele despre ucenicie apar de 14 ori. Suntem îndreptățiți să spunem că aceste cuvinte alcătuiesc o parte semnificativă a vocabularului misiologiei contemporane în cadrul Bisericii. Acest eseu va explora legătura dintre aceste două cuvinte și va sugera că acestea oferă o introducere consistentă în gândirea și practica misionară de astăzi.

Ucenicia

Cuvântul „ucenicie” are adânci rădăcini biblice, „ucenici” apărând de 250 de ori în Noul Testament. Grecesul *mathetes* provine din verbul *mathanein*, „a învăța”. Traducerea latină *discipulus* provine din verbul *discere*, care înseamnă, de asemenea, a învăța. Ucenicul este cel care învață, care stă neîncetat la picioarele învățătorului (în latină *magister* sau *magistra*), care se află mereu în călătoria înțelepciunii și a cunoașterii, după cum îl îndrumă profesorul.

„Ucenic” reprezintă, de asemenea, rădăcina cuvântului englezesc „disciplină”, care adaugă la sensul său un element de acțiune sau de praxis. Ucenicul îl însoțește pe profesor, îl urmează pe învățător, îl imită pe învățător, pune în practică ceea ce profesorul face, învață din greșelile proprii pe măsură ce încearcă puțin câte puțin, uneori cu greutate, să dobândească înțelepciunea, integritatea și modul de viață al profesorului. În contextul creștin, ucenicia este înrădăcinată în urmarea lui Iisus ca Hris-

tos și Domn, și așa trebuie să fie întotdeauna ucenicia *radicală* — „plină de râvnă, dedicată și cu o temelie tare; adică trebuie să devină un mod de viață”.²

În contextul creștin, ucenicia nu este ceva care se dobândește din proprie inițiativă. Omul este *chemat* la ucenicie. Iisus îi cheamă pe ucenici să-L urmeze (de exemplu, Mc 1, 16-20; 2, 13-17; Mt 4, 18-22; 9, 9-13; Lc 5, 1-11, 27-32; In 1, 33-51).

În eclesiologia romano-catolică, termenul de ucenic s-a dovedit a fi cea mai bună cale de a vorbi despre egalitatea fundamentală a fiecărui următor al lui Iisus. Calitatea de ucenic a unei persoane, iar nu starea de laic, nu consacrarea prin voturi religioase sau prin hirotonie, îi oferă unei persoane calitatea de creștin. După cum au arătat mai mulți teologi romano-catolici, s-ar putea să fi venit timpul să regândim termenii „laici” și „hirotoniți” și pur și simplu să vorbim despre diferite niveluri de daruri și slujiri cu care ucenicii au fost înzestrați de Duhul³. Pentru papa Francisc, Biserica este cel mai bine descrisă ca fiind „o comunitate de ucenici misionari”, iar această ucenicie nu este rezultatul vreunei hirotonii sau investiri speciale. Așa cum spune el, „marea noastră

² Anthony J. Gittins, *Called To Be Sent: Co-Missioned as Disciples Today* (Ligouri, MO: Ligouri, 2008), 3.

³ Vezi Richard R. Gaillardetz, „Does Vatican II Theology of the Laity Have a Future?” https://www.google.com/search?q=richard+gaillardetz+on+laity&oq=richard+gaillardetz+on+laity&aqs=chrome..69i57.8125j0j4&sourceid=chrome&es_sm=91&ie=UTF-8, 11; Richard R. Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2006), 53, se referă la Giovanni Magnani, „Does the So-Called Theology of the Laity Possess a Theological Status?” în ed., René Latourelle, *Vatican II: Assessment and Perspectives*, Volume I, 597ff.; Edward Hahnenberg, „The Vocation to Lay Ecclesial Ministry”, *Origins* 37, 12 (August, 2007), 178-79. Vezi discursul meu la National Association of Lay Ministry, Mai, 2014: „Lighting the Fire: Vatican II, Baptismal Equality, and Missionary Discipleship”.

demnitate vine din botez, care este accesibil tuturor”⁴. Teologul Kathleen Cahalan scrie: „chemarea noastră fundamentală este să fim ucenici trăind calea uceniciei”⁵. Liturgistul luteran Maxwell Johnson, într-un discurs la o conferință despre demnitatea și misiunea baptismală, a remarcat că vom începe să înțelegem realitatea botezului atunci când îl vom trăi ca o hirotonie⁶. Cum spune Vincent Donovan în celebra sa carte, *Christianity Rediscovered* (Creștinătatea redescoperită), „botezul este totul”⁷. Iar eu aș mai spune că *ucenicia* este totul.

Ucenicia transformatoare

În prefața la bine-cunoscuta carte a secolului XX despre misiune, *Transforming Mission* (Misiunea Transformatoare), David Bosch explică ceea ce el numește ambiguitatea titlului său⁸. Pe de o parte, scrie el, cartea sa este despre transformarea pe care misiunea a suferit-o în cursul istoriei în două mii de ani de creștinism, mai ales în ultimele decenii ale secolului al XX-lea. Istoria misiunii nu este altceva decât istoria transformărilor (Bosch le numește schimbări de paradigmă) prin care aceasta trebuie să treacă în mod continuu dacă vrea să se alinieze cu misiunea Dumnezeuului Treimic „Dumnezeul care lucrează în lume prin Duhul Său”⁹. Așa cum TTL ar spune-o cu un sfert

⁴ EG 104.

⁵ Cahalan, 26.

⁶ Maxwell Johnson la Universitatea Notre Dame, iunie 2015.

⁷ Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), vezi, mai ales, 156.

⁸ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), xv.

⁹ Anna Ruddick, „Transformation: A ‘How To’ Guide”, în ed. Jonny Baker and Cathy Ross, *The Pioneer Gift: Explorations in Mission* (London: SCM, 2015), 60. Ruddick reflectează asupra modului

de secol mai târziu, „misiunea începe în inima Dumnezeului Treimic” (TTL 2).

Pe de altă parte, misiunea lui Dumnezeu este întotdeauna o *misiune transformatoare*. Este întotdeauna o misiune care cheamă femei și bărbați la ceva mai înalt, transformă păcătoșenia lor în curăție, le oferă vederea lui Dumnezeu și a unei lumi aflate dincolo de imaginația lor, transformă sclavia în libertate și nedreptatea în dreptate. Întrucât creștinii sunt chemați să participe la această *Missio Dei*, trebuie ca și ei să treacă prin această transformare. Misiunea nu înseamnă doar mântuirea sufletelor. Ea este legată de mântuirea trupurilor oamenilor; de pace și dreptate; de educație și îngrijire medicală; de ocrotirea întregii creații. Cartea lui Bosch care pune accentul pe *misiunea transformatoare*, în același timp, pune accentul și pe caracterul *transformator* al misiunii.

Aș zice că aceeași ambiguitate din titlul *Misiunea Transformatoare* poate fi aplicată și „uceniciei transformatoare”, titlul acestei prezentări, precum și titlului conferinței noastre de misiune din 2018, dacă am prelua această sintagmă drept temă. Pe de o parte, gândirea misionară contemporană are în vedere ucenicia transformare. Ucenicia, care își are rădăcinile în botez, nu este ceva static, este ceva care se concentrează nu doar pe transformarea sfințeniei personale și a relației personale cu Domnul („schimbați prin înnoirea minții” [Rm 12, 2]). „Biserica”, spune TTL „ca și adunarea ucenicilor lui Hristos, trebuie să devină o comunitate incluzivă și rolul ei este de a aduce vindecare și împăcare în lume” (10). „Nu mai spunem”, scrie papa Francisc în EG, „că suntem «ucenici» și «misionari», ci mai degrabă că întotdeauna suntem „ucenici misionari” (120). A fi ucenic înseamnă a învăța din înțelepciunea

în care limbajul transformării în lucrarea ei este influențat în parte de studiul lui Bosch.

și mila lui Iisus, dar și din purtarea și faptele Lui. „A-L cunoaște pe Iisus”, scrie teologul eliberării Jon Sobrino, „înseamnă a-L urma”¹⁰

De aceea, pe de altă parte, o ucenicie transformată — care trece de la o simplă acceptare personală a lui Iisus până la voința de a-L imita și a-L urma — este o ucenicie *transformatoare*. În același mod în care Bosch vorbește despre misiune, ucenicia „la nivelul ei cel mai profund... este transformarea realității din jurul ei”¹¹. Dacă Biserica este o „comunitate de ucenici misionari”, așa cum o spune papa Francisc, atunci, în cuvintele din TTL, „Biserica este un dar al lui Dumnezeu pentru lume, spre transformarea ei pentru Împărăția lui Dumnezeu. Misiunea ei este de a aduce o viață nouă și de a vesti prezența iubitoare a lui Dumnezeu în lumea noastră” (10). Ucenicii lui Iisus din Nazaret se alătură Duhului în transformarea lumii — de la păcătoșenie la bunăvoie, de la lipsa de sens la aflarea scopului, de la nechibzuință și uitare la conștiință și recunoștință, de la frică la încredere, de la abuzul nedrept la respectul față de ceilalți prin dreptate, de la violență la pace, de la distrugerea creației la ocrotirea ei.

În continuarea acestei prezentări vom încerca să analizăm aceste două aspecte ale transformării ucenicilor (în înțelegerea fluidă despre care am vorbit în introducere) puțin mai amănunțit. Totuși, având în vedere limitările de timp, pot schița doar câteva idei cu privire la fiecare dintre aceste aspecte. În cazul în care conferința noastră de misiune alege să ia ca titlu și temă: ucenicii transformatori, sarcina ei ar fi aceea de a explora ambiguitatea ucenicilor transformatori mult mai amănunțit.

¹⁰ Jon Sobrino, „El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”, în *liberación e cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina* (Mexico City: Comité Organizador, 1975), 207.

¹¹ Bosch, *Transforming Mission*, xv.

Transformarea ucenicilor: *theosis* și „revoluția” botezului

Botezul... este o revoluție... noi suntem revoluționari și, chiar mai mult, revoluționari ai acestei revoluții. Căci am parcurs acest drum al celei mai mari transformări din istoria omenirii. Astăzi, dacă creștinii nu sunt revoluționari, ei nu sunt creștini.¹²

Aceste cuvinte ale papei Francisc, la câteva luni după ce a fost ales în 2013, arată puterea transformatoare a botezului, sacramentul care ne face ucenici ai lui Iisus. În liturghia Bisericii Romano-Catolice — și bănuiesc că și în liturghia altor Biserici — acest caracter revoluționar al botezului este exprimat într-o panoplie de simboluri care indică transformarea care are loc în persoana celui care se botează. Baptisteriul însuși — mai ales dacă botezul este administrat prin afundare — este, după cum au arătat teologii timpurii ai Bisericii — atât un „mormânt”, cât și un „pântece”¹³. Ne afundă în moartea lui Hristos pentru a ne transforma prin Învierea Sa. Chiar dacă noi, cei botezați, suntem botezați în moartea lui Hristos (Rm 6, 3), în El suntem o făptură nouă (2 Co 5, 17). După ce persoana botezată iese din apă, aceasta este unsă cu untdelemn, simbolizând asemănarea cu Hristos ca preot, profet și împărat/slujitor, așa cum Iisus a fost uns de Duhul la botezul din Iordan. După cum afirma Chiril al Ierusalimului în secolul al IV-lea: „Ca părtași ai lui Hristos... sunteți după dreptate numiți «hristoși», «unși»... sunteți asemenea

¹² Papa Francis, „The Revolution of Freedom”, Cuvântare adresată participanților la Convenția Eclezială de la Roma, 17 June 2013, în *The Church of Mercy* (Chicago: Loyola Press, 2014), 12-13.

¹³ Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Cateheza 21, *Mystagogia* 3, 1-3 (PG 33, 1087-91).

lui Hristos”¹⁴. Apoi, persoana botezată este îmbrăcată cu o haină albă ca un semn că s-a „îmbrăcat” în Hristos (*Ga* 3, 27-28) și, în final, primește o lumânare aprinsă pentru a simboliza că, asemenea lui Hristos (*In* 8, 12), aceasta trebuie să fie lumină pentru lumea în care Îl urmează. Botezul ne preface în ucenici transformați, transformând înțelegerea noastră despre ucenicie. Din nou, în cuvintele papei Francisc, „în virtutea botezului lor, toți membrii Poporului lui Dumnezeu au devenit ucenici misionari (cf. *Mt* 28, 19)” (EG 120).

În teologia ortodoxă, transformarea ucenicului a fost exprimată în termeni precum „îndumnezeire”, sau, în greacă, *theosis*. *Theosis* nu este tocmai un termen scripturistic, dar are rădăcini adânci în mărturia biblică — în înțelegerea lui Pavel despre înfiere, în înțelegerea comunității creștine ca fiind Trupul lui Hristos (*Rm* 12 și *1 Co* 12) și Templul al Duhului (*1 Co* 3, 16), în convingerea că creștinii sunt „asemenea lui”, „transformați în” și „având mintea lui” Hristos (*Rm* 8, 29; *2 Co* 3, 18; *1 Co* 2, 16; *Flp* 2, 5), în imaginea lui Ioan despre viță și mlădițe și despre „rămânerea” în Hristos (*In* 14, 1-10) și în cuvântul lui Petru din *2 Pt* 1, 4 conform căruia creștinii se fac părtași dumnezeieștii firi.

Mărturia patristică abundă în astfel de înțelegeri. Norman Russell oferă o mostră a modului în care teologi timpurii precum Irineu au exprimat această idee. Irineu însuși a scris că Fiul lui Dumnezeu „s-a făcut ce suntem noi pentru a ne face ceea ce este El însuși”. Clement Alexandrinul a spus așa: „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om ca și tu să înveți de la un om cum se poate ca un om să ajungă dumnezeu”. Atanasie, într-o frază celebră, a spus-

¹⁴ Chiril al Ierusalimului, „The Holy Chrism”, Third Lecture on the Mysteries, în *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, vol. 2, trad. Leo P. McCauley și Anthony A. Stephenson, The Fathers of the Church Series, vol. 64 (Washington, DC: The Catholic University of America, 1970), 168-69.

o în felul acesta: Hristos „s-a făcut om ca noi să ne facem dumnezei” — reluată de Fericitul Augustin care a scris că „Fiul lui Dumnezeu s-a făcut Fiul omului, pentru a-i face pe fiii oamenilor fii ai lui Dumnezeu”. Grigorie de Nazianz, cel care a introdus termenul *theosis* în secolul al IV-lea, îi îndemna pe creștini să „se facă precum este Hristos, întrucât Hristos s-a făcut ceea ce suntem; să ne facem dumnezei de dorul Lui, căci El s-a făcut om pentru noi”¹⁵.

Adesea, acest limbaj al transformării este înțeles mai personal și mai static. *Ucenicul* este transformat, dar nu și *ucenicia*. Cu toate acestea, există un palier bine delimitat în teologia îndumnezeirii, care o înțelege ca ucenicie transformatoare. Vreau să afirm aici în mod limpede că studiile mele despre *theosis* nu au fost foarte extinse, dar, cu toate acestea, le-am văzut ca o modalitate interesantă de aprofundare a înțelegerii uceniciei ca „ucenicie misionară” și a spiritualității ca „ucenicie transformatoare”. De exemplu, Norman Russell scrie că *theosis* „nu este pur și simplu vindecarea stării omenești bolnave. Nu este nimic mai puțin decât intrarea în părtășie cu Dumnezeu, devenind împreună-lucrători cu El (1 Co 3, 9) pentru a aduce iconomia dumnezeiască la împlinirea ei ultimă”¹⁶. Petros Vassiliadis scrie că în ortodoxie „natura umană nu a fost niciodată considerată o entitate închisă, autonomă și statică; însăși existența ei a fost determinată de relația ei cu Dumnezeu. Ghidată, prin urmare, de modul în care putem să-l «cunoaștem» pe Dumnezeu și să «participăm» la viața Sa, mărturia creștină este strâns legată de noțiunea de teologie *sinergetică* a îndumnezeirii sau *theosis*”¹⁷. În sfârșit, permiteți-mi să citez doar o sin-

¹⁵ Vezi Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), 38-39. Pe cât a fost posibil am făcut limbajul mai incluziv.

¹⁶ Russell, *Fellow Workers with God*, 36.

¹⁷ Petros Vassiliadis, „Joining in with the Spirit in the 21st Century: A Response to Dana Robert”, susținută cu ocazia finalizării seriei de

gură propoziție din minunatul studiu amănunțit al lui Michael J. Gorman despre *theosis* și misiune în corpusul paulin: „Am arătat că *theosis* este un limbaj folositor pentru a descrie realitatea participării la viața și misiunea lui Dumnezeu, devenind astfel ca Dumnezeu; Noțiunea lui Pavel despre *theosis* sau participare transformatoare este inherent misionară”¹⁸.

Înțelegerea naturii revoluționare a botezului și a noțiunii la fel de revoluționare de *theosis* sunt într-adevăr căi spre ucenicia transformare. Văzută din aceste perspective, ucenicia, urmarea lui Hristos, nu poate fi decât o ucenicie misionară, una care se angajează să transforme lumea.

Ucenicie transformatoare: împreună-lucrarea către viață

Ucenicia misionară creștină nu este nici mai mult nici mai puțin decât „conlucrarea cu Duhul”¹⁹ pentru desăvârșirea zidirii universului. Din prima nanosecundă a creației, Duhul, trimis din sânul Sfintei Treimi, a fost lucrător în creație, nu cu puterea autocratică a unui monarh, ci cu puterea eliberatoare a unuia care iubește²⁰. Același Duh creator L-a uns pe Iisus în misiunea sa de a

cărți Regnum Books despre centenarul Edinburgh 1910, Oxford, 4 septembrie 2015. Urmează să fie publicate într-un număr viitor din *Transformation*.

¹⁸ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 300.

¹⁹ Fraza este a fostul arhiepiscop de Canterbury, Rowan Williams. Vezi website-ul „Fresh Expressions”: <http://www.freshexpressions.org.uk/guide/about/principles/transform>. Citat și în Kirsteen Kim, *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission* (London: Epworth Press, 2010), 1. Vezi și Stephen Bevans, „Mission of the Spirit”, *International Review of Mission* 103.1 (Aprilie 2014): 30-33. Vezi TTL 110.

²⁰ Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014), 159.

propovădui mila plină de blândețe și iubire a lui Dumnezeu, de a o arăta prin vindecările și exorcizările sale și de a o materializa prin faptele sale de incluziune și de libertate față de legalism. Misiunea lui Iisus a fost să propovăduiască, să arate și să întruchipeze Împărăția lui Dumnezeu, împlinirea și desăvârșirea lucrării creatoare a lui Dumnezeu prin puterea Duhului. El a venit că oamenii să aibă viață, viață desăvârșită (*In* 10, 10). Când această viziune a vieții nu a fost primită și El a fost răstignit ca unul fărădelege, Dumnezeu L-a înviat, acestea fiind primele roade ale împlinirii creației, iar același Duh care L-a uns în misiune, i-a uns pe aceia care Îi erau ucenici să continue misiunea Lui în rândul tuturor popoarelor din toate vremurile, până când Dumnezeu va fi, în cele din urmă, „toate în toți” (*1 Co* 15, 28) și toată creația se va bucura de viață în plinătatea ei (vezi *TTL* 112-14).

Ucenicia se referă la conlucrarea cu Duhul Creator în transformarea universului, de la formarea gazelor de după Big Bang, trecând prin formarea atomilor, elementelor și moleculelor, până la apariția vieții pe planeta Pământ, evoluția speciilor umane, alegerea lui Israel ca popor prin care toate popoarele vor afla binecuvântare (vezi *Fc* 12, 2-3), întruparea Cuvântului și Înțelepciunii lui Dumnezeu, și până la formarea ucenicilor lui Iisus în biserica lui Dumnezeu. De la primul moment al creației, Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, a lucrat o transformare, iar acum Biserica, comunitatea ucenicilor misionari ai lui Dumnezeu, este și ea supusă transformării. Este chemată să călătorească împreună către viață, ca o comunitate de ucenici transformatori.

Cu toate acestea, transformarea, misiunea lui Dumnezeu, nu este una ușoară sau rapidă. Este transformarea proceselor cosmice și evoluția, respectând întotdeauna libertatea creaturii, întotdeauna obținută ca rezultat al revelației dumnezeiești iubitoare și lipsită de grabă. Așa cum scria teologul presbiterian John Oman la începutul

secolului al XX-lea: „Căile lui Dumnezeu sunt căi lungi, lungi”. Iar dacă „sunt pline de milostivire și nu răzbunătoare, atunci trebuie să fie, în cele din urmă, căi sigure”²¹. Calea lui Dumnezeu, scria Oman într-unul din cele mai frumoase pasaje ale sale, este ca un râu care se mișcă spre mare. Din păcate, oamenii doresc o transformare mai rapidă și preferă astfel „calea împotriva curentului... canalul răsărit în stâncă împotriva cursului, născut din tresăltările apei în fața oricărei pietricele sau bulgăraș de pământ”²². Însă aceasta nu este calea lui Dumnezeu. Dacă ucenicii Dumnezeului lui Iisus Hristos sunt ucenici transformatori, ei trebuie să se facă părtași la misiunea lui Dumnezeu „după modelul lui Hristos”²³, cu aceeași răbdare iubitoare, încrezătoare și totuși fermă a Învățătorului lor.

Ce ar trebui ca noi, ucenicii transformatori, să transformăm, alăturându-ne misiunii Duhului și lucrând împreună către viață?

Suntem chemați, în primul rând, să ne alăturăm Duhului în transformarea Bisericii. Papa Francisc visează la o „«opțiune misionară»... capabilă să transforme orice lucru, astfel încât cutumele, stilurile, programele, limbajul și orice structură eclezială să devină un canal adecvat pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare” (EG 27). El vorbește despre Biserică ca fiind „o mamă cu o inimă deschisă”, casa tatălui fiului risipitor „care rămâne cu porțile deschise, pentru ca atunci când acesta se va întoarce să poată intra fără opreliști” (EG 46). El preferă o Biserică care „lovită, suferindă și

²¹ John W. Oman, *The Problem of Faith and Freedom in the Last Two Centuries* (London: Hodder and Stoughton, 1906), 6; *Honest Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1941), 60.

²² John W. Oman, *Grace and Personality*, ed. a III-a (Cambridge: Cambridge University Press, 1925), 14-15.

²³ Vezi „Mission in Christ's Way: Your Will Be Done”, în ed. Frederick R. Wilson, *The San Antonio Report: Your Will Be Done, Mission in Christ's Way* (Geneva: WCC, 1990), 25-35.

murdară pentru că a ieșit pe străzi”, în locul unei Biserici „bolnave din cauza închiderii în ea însăși și a comodității de a se agăța de propriile siguranțe” (25). Aceasta este o Biserică care, înainte de a vorbi, se dovedește a fi credibilă, deschisă, vulnerabilă. Aceasta este o Biserică care, *atunci* când vorbește, rostește cuvinte de mângâiere și încurajare, mărturisind mila delicată și iubitoare a lui Dumnezeu, pe care ea însăși a trăit-o. Aceasta este o Biserică care, întrucât este o comunitate *iertată*, poate deveni o comunitate *iertătoare*.

În al doilea rând, noi, ucenicii transformatori, suntem invitați să ne alăturăm Duhului care lucrează pentru *unitatea* Bisericii, reparând sminteala care a fost în mod justificat o piatră de poticnire pentru atâția oameni. „Din punct de vedere practic, precum și din punct de vedere teologic”, declară TTL, „misiunea și unitatea sunt un tot unitar” (60). Totuși, dincolo de unitatea creștină, Duhul lui Dumnezeu lucrează pentru unitate la toate celelalte niveluri, așa că noi, ucenicii transformatori, trebuie să lucrăm pentru unitatea credinței tuturor popoarelor, pentru „unitatea omenirii și chiar unitatea cosmică a întregii creații a lui Dumnezeu” (TTL 61).

Pentru a lucra la transformarea haosului rivalității și neîncrederii inter-religioase, noi, ucenicii transformatori, trebuie să ne transformăm pe noi înșine în oameni ai dialogului — un dialog profetic — deschiși spre celălalt cu o inimă, așa cum spunea romancierul afro-american „atât de deschisă încât și vântul suflă prin ea”²⁴. Și totuși, deschiderea noastră nu este una simplistă prin care „toate religiile sunt același lucru”, ci una care îl respectă pe celălalt ca fiind *altcineva* și, după cum spune papa Francisc, una care găsește bucurie în identitatea noastră (EG 251).

²⁴ Alice Walker, „A Wind through the Heart: A Conversation with Alice Walker and Sharon Salzberg on Loving Kindness in a Painful World”, *Shambala Sun* (Ianuarie 1997): 1-5.

Pentru a transforma haosul dezbinării umane, noi, ucenicii transformatori, trebuie să lucrăm la eradicarea cauzelor, care sunt orice fel de nedreptate, opresiune, rasism sau lăcomie economică. Pentru a face acest lucru, trebuie să ne transformăm pentru a deveni ucenici care, în cuvintele papei Francisc, sunt „săraci pentru cei săraci” (EG 198). Și pentru a face *acest lucru* trebuie să-i lăsăm pe cei săraci și marginalizați să ne evanghelizeze. „Prin lupta pentru supraviețuire, oamenii marginalizați sunt rezervoare ale speranței active, ale rezistenței colective și ale perseverenței care sunt necesare pentru a rămâne credincioși Împărăției făgăduite de Dumnezeu” (TTL 39).

Pentru a transforma haosul cauzat de distrugerile provocate de omenire și abuzul față de lumea „non-umană” — animale, alte forme de viață, lumea dincolo de pământul nostru — noi, ucenicii transformatori, trebuie să ne angajăm să respectăm și să protejăm toate elementele creației. Încă o dată, acest lucru implică transformarea noastră, spre a înțelege că suntem *parte* a creației lui Dumnezeu, iar nu *deasupra* acesteia. „Avem nevoie de o nouă convertire (*metanoia*)”, insistă TTL, „în misiunea noastră, care aduce umilința în misiunea Duhului lui Dumnezeu... oamenii pot participa la comuniune *cu* toată creația pentru a sărbători lucrarea Creatorului. În multe privințe, creația se află în misiune pentru omenire” (TTL 22).

Lucrarea noastră de ucenici transformatori este să ne alăturăm Duhului Creator al lui Dumnezeu, botezați și transformați în numele lui Iisus, să transformăm haosul întunericului, păcătoșeniei, lăcomiei, violenței și urii într-o lume a frumosului și armoniei, care este visul lui Dumnezeu. Este o transformare care cere răbdarea și dragostea lui Dumnezeu, cu care am fost transformați ca ucenici ai lui Iisus. Este o lucrare de transformare pe care nu o putem vedea îndeplinită în viețile noastre, deoarece căile de transformare ale lui Dumnezeu sunt într-adevăr „căi

îndelungate, îndelungate". După cum se spune într-o cunoscută rugăciune, adesea atribuită lui Oscar Romero, dar scrisă de episcopul american Kenneth Untener:

Ar fi bine, dacă ne-am retrage din când în când, și am privi lucrurile de la distanță. Împărăția lui Dumnezeu nu este doar dincolo de străduințele noastre, este dincolo de orizontul nostru de înțelegere.

În scurta noastră viață noi săvârșim doar o fărâma din marea lucrare care este opera lui Dumnezeu. Nimic din ceea ce facem nu este desăvârșit. Aceasta este un fel de a spune că împărăția lui Dumnezeu ne depășește.

...

Noi, poate nu o să vedem rezultatul final niciodată, cunoscând diferența dintre arhitect și muncitori.

Suntem muncitori, nu arhitecți. Suntem slujitori, nu mântuitori.

Suntem profeți ai unui viitor care nu este al nostru.

Concluzie

Îngăduiți-mi să închei citând pur și simplu rugăciunea de la sfârșitul ultimului raport al întrunirii CEB din 2006 în Porto Alegre. Cred că este o rugăciune potrivită pentru a încheia o reflecție pe tema uceniciei transformatoare:

Dumnezeule, transformă lumea prin harul Tău.

Prin puterea și lucrarea Sfântului Tău Duh, Dumnezeule, fă ca rugăciunile noastre să nu fie niciodată cuvinte goale,

ci un răspuns imediat la Cuvântul Tău dătător de viață -

printr-o lucrare pașnică spre o schimbare pozitivă,

prin acte de solidaritate curajoase, precise, de eliberare, vindecare și compasiune,

pregătiți să răspândim vestea cea buna a lui Iisus Hristos.

Deschide inimile noastre iubirii ca să înțelegem că toți oamenii sunt creați după chipul Tău, să se îngrijească de creație și să afirme viața în toată diversitatea ei minunată.

Transformă-ne în această oferire a noastră ca să putem fi conlucrători în transformare

să luptăm pentru deplina unitate văzută a singurei Bisericii a lui Iisus Hristos, să devenim semenii tuturor,

în timp ce așteptăm deplina revelație a stăpânirii Tale

la venirea unui cer nou și a unui pământ nou.

Dumnezeule, transformă lumea prin harul Tău²⁵.

²⁵ Luis N. Pagán, ed., *God in Your Grace: Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of Churches*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/official-report-of-the-wcc-9th-assembly>, 3.

II.

ECLESIOLOGIE
MISIONARĂ

Missio Dei și Missio Ecclesiae

Misiune trinitară, theosis și natura misionară a Bisericii

„Biserica pelerină este misionară prin natura ei, întrucât își are originea în misiunea Fiului și misiunea Duhului Sfânt, după hotărârea lui Dumnezeu Tatăl”¹

În ultimii ani, am devenit din ce în ce mai convins că această expresie lapidară din *Ad Gentes* este una dintre cele mai radicale și fundamentale declarații ale Conciliului II Vatican. Din păcate, afirmația s-a făcut destul de târziu în Conciliu (AG a fost unul dintre ultimele documente care urmau să fie aprobate în 1965) și astfel nu a avut o influență majoră în interpretările ulterioare ale eclesiologiei sale. Aceasta apare cu o asemenea claritate doar aici. Ceea ce a devenit cheia înțelegerii conciliului a fost Constituția Dogmatică privind trecerea de la o înțelegere *instituțională și ierarhică* a Bisericii, la o înțelegere mai ancorată biblic și patristic, ca taină, și asupra naturii ei comunitare ca Popor al lui Dumnezeu².

¹ Conciliul Vatican II, Decretul privind activitatea misionară a Bisericii, *Ad Gentes* (AG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, 2.

² Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* (LG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/

Totuși, așa cum am încercat să demonstrez în mai multe locuri, dinamica misiunii exprimată atât de clar în AG a fost în mod subtil prezentă la nivelul întregului Conciliu. A fost semnalată prin înțelegerea Bisericii ca *sacrament* (LG 1, 48) — atât *semn* cât și *unealtă* de mântuire, deosebirea — totuși, prudentă — între ea și Împărăția lui Dumnezeu (LG 5), viziunea Constituției Pastorale asupra Bisericii în Lumea Modernă și prin spiritul misionar al paragrafelor din deschidere fiecareia dintre cele patru Constituții principale³.

Această convingere a fost, de asemenea, clară în înțelegerea Părinților Consiliului cu privire la LG în timpul Consiliului. În dezbaterea destul de tumultuoasă din cadrul Consiliului, în octombrie 1964, asupra reducerii planului Misiunilor (*De Missionibus*), cardinalii Frings și Alfrink, printre alții, au obiectat că schema propusă era nepotrivită în contextul viziunii Conciliului asupra naturii misionare a Bisericii.

ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html. După cum arată un comentariu la LG, totuși, „marea contribuție a *Lumen Gentium* cu privire la «misiuni» a fost aceea de a poziționa activitatea Bisericii în centrul vieții acesteia, iar nu la periferie”. „Decret privind Activitatea Misionară a Bisericii”, în ed. Walter M. Abbot, *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder/Association Press, 1966), 585, nota 5.

³ Vezi Stephen Bevans, „Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today’s Missionary Church”, *Theological Studies* 74, 2 (June, 2013): 261-83. „Mission as the Nature of the Church: Development in Catholic Ecclesiology”, *Australian eJournal of Theology* 21.3 (Decembrie 2014) http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0011/694298/AEJT_Mission_as_the_Nature_of_the_Church_Developments_in_Catholic_Ecclesiology_Bevans.pdf: 184-96. „Mission as the Nature of the Church in Roman Catholic Contexts”, în ed. John Gibaut and Knud Jorgensen, *Called to Unity for the Sake of Mission* (Oxford: Regnum Books, 2015), 128-40. „Beyond the New Evangelization: Towards a Missionary Ecclesiology for the Twenty-first Century”, în ed. Richard R. Gaillardetz and Edward J. Hahnenberg, *A Church with Open Doors* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2015), 1-22.

Într-un discurs faimos, episcopul Donal (textul menționează Daniel), Lamont de Rhodesia, a vorbit despre această reducere folosind cuvinte din vedenia lui Iezechiel cu valea oaselor uscate și a cerut un document care să aibă carne adevărată și nervi⁴. Rezultatul a fost *Ad Gentes*, cu acea frază distinctivă, puternică și radicală.

De ce cred că declarația AG privind natura misionară a Bisericii înrădăcinată în Treime este atât de fundamentală și radicală? Există mai multe motive, cred, dar două sunt deosebit de relevante în contextul acestui studiu⁵. În primul rând, declarația *relativizează Missio Ecclesiae* deoarece localizează misiunea Bisericii în cadrul mai larg și mai cuprinzător al *Missio Dei*. Biserica nu are o misiune, așa cum se spune; misiunea — lui Dumnezeu — are o Biserică. În al doilea rând, deoarece Biserica își găsește originea în *Missio Dei*, ea participă la misiunea lui Dumnezeu într-un mod deosebit de intim — prin împărtășirea de „viața și slava” lui Dumnezeu, așa cum spune textul⁶. Această părtășie intimă la viața dumnezeiască, descrisă în a doua Epistolă a lui Petru ca părtășie la firea dumnezeiască (2 Pt 1, 4), sau de către teologii timpurii ai Bisericii ca *theosis*, este cea care mandatează misiunea cu mai mult decât simpla ascultare față de porunca lui Hristos (de exemplu, în Mt 28, 19-20) și oferă o profunzime deosebită înțelegerii naturii misionare a Bisericii ca fiind poporul lui Dumnezeu, trupul lui Hristos și templul Duhului.

⁴ Vezi dezbaterea de la a treia sesiune a Vatican II, 7 noiembrie 1964 în *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, III, 6 (Vatican City: Vatican Polyglot Press, 1970), 374-447. Cuvântarea episcopului Lamont se găsește la 392-94.

⁵ Am oferit și alte motive într-un studiu pe care l-am susținut la Conferința anuală de Propovăduire de la Universitatea din Notre Dame, la 23 iunie 2015, intitulat

„From ‘Missions’ to ‘Mission’: Trinity, World Christianity, and Baptismal Witness”. Această prezentare va fi inclusă într-un viitor volum al conferinței.

⁶ AG 2.

Aceste două motive mă vor ajuta la structurarea acestor reflecții, prin care, în acord cu intenția conferinței, voi încerca să reflectez asupra unora dintre implicațiile *Ad Gentes* de la Vatican II în contextul cercetării misionare de astăzi. O primă secțiune va reflecta la istoria și înțelegerile contemporane ale *Missio Dei*, punctul de plecare teologic al decretului privind misiunea de la Vatican II. O a doua secțiune va reflecta asupra acestei relații intime a creștinilor cu Dumnezeu Treimic, care transformă femei și bărbați în partenerii Săi la misiune: ca popor ales al lui Dumnezeu, ca o continuare a lucrării lui Hristos în lume, ca sacrament al prezenței lui Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt.

Missio Dei

Fundamentele Missio Dei

În comentariul său cu privire la AG, Yves Congar notează că declarația AG despre natura misionară a Bisericii fundamentată pe Treime are rădăcini adânci în teologia catolică, mergând înapoi până la Augustin, Alexandru de Hales, Bonaventure, Aquinas și fondatorul Școlii franceze de spiritualitate, cardinalul Pierre de Bérulle. Mai este înrădăcinată și în gândirea protestantă din secolul al XX-lea⁷. Totuși, Congar doar face aluzie la acest lucru observând că influența este mai mult una generală.

Totuși, Congar se poate să fi subestimat influența protestantă, deși este recunoscut în general ca autor principal al acestei secțiuni din AG. Pentru a înțelege pe deplin textul, cred că această importantă întoarcere spre Treime în teologia misionară catolică trebuie înțeleasă ra-

⁷ Yves Congar, „Principes doctrinaux”, în ed. Johannes Schütte, *Vatican II: L'activité Missionnaire de L'Eglise*. Unam Sanctam 67 (Paris: Éditions du Cerf, 1967), 186.

portându-ne la lucrările protestanților Karl Barth și Karl Hartenstein din anii 1930 și la conferința inovatoare a Consiliului Internațional pentru Misiune care a avut loc la Willingen, Germania, în 1952.

La conferința Misionară de la Brandenburg din 1932, Barth a respins ideea de misiune ca activitate omenească de mărturie și slujire, ca lucrare a Bisericii, și a insistat asupra faptului că în primul rând *Dumnezeu* este cel care se angajează la misiune, trimițând la misiune pe Fiul și pe Duhul. Nu Biserica este cea care trimite mai întâi femeii și bărbații la „misiune”, ci Dumnezeu este cel care trimite Biserica în lume. „Biserica poate fi în misiune autentică doar prin ascultarea de Dumnezeu ca *misiune*”⁸. Există o singură misiune, cu alte cuvinte, nu există o mulțime de misiuni organizate de Biserică.

Această perspectivă a fost preluată de Karl Hartenstein, care în 1934 a lansat termenul *missio Dei*, pe care l-a separat de *missio ecclesiae*, misiunea Bisericii care își ia existența din participarea sa la misiunea treimică a lui Dumnezeu. Chiar dacă termenul *Missio Dei* nu a fost folosit în mod explicit, a devenit termenul cheie la întâlnirea din 1952 de la Willingen, Germania. Misiunea, spunea documentul final, „vine din dragostea lui Dumnezeu în relația sa vie cu [omenirea]”⁹. Marele misolog sud-african David Bosch rezumă în mod elocvent mesajul lui Willingen:

Doctrina clasică a *missio Dei*, Dumnezeu Tatăl trimițându-l pe Fiul și Dumnezeu Tatăl și Fiul trimițându-l pe Duhul Sfânt, a fost extinsă pentru a include o altă „mișcare”:

⁸ Aici urmăresc îndeaproape analiza lui Roger Schroeder și dezvoltarea mea a *Missio Dei* în *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 348-98. Vezi fragmentul din Barth în Norman Thomas, ed., *Classic Texts in Mission and World Christianity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 104.

⁹ Vezi Thomas, *Classic Texts in Mission and World Christianity*, 103.

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt trimițând Biserica în lume... Imaginea lui Willingen asupra misiunii era participarea la această trimitere. Misiunea noastră nu are viață proprie: numai în mâinile lui Dumnezeu se poate numi cu adevărat misiune, deoarece, până la urmă, inițiativa misionară vine numai de la Dumnezeu¹⁰.

Începând cu Duhul

AG a îmbrățișat cu siguranță această perspectivă pe care o dezvoltă în primele cinci paragrafe, în care vedem o continuitate între iubirea deplină a lui Dumnezeu Tatăl ca Ziditor și misiunea Fiului de Întrupare și Răscumpărare (AG 2-3), între Fiul și misiunea însuflețită și insuflată a Duhului și între Duhul și misiunea Bisericii (AG 4), care „se împlinește prin aceea că se face cunoscută tuturor popoarelor și națiunilor. Se angajează în această lucrare de ascultare a poruncii lui Hristos și de răspuns la harul și dragostea Duhului Sfânt (AG 5).

Cu toate acestea, urmând liniile unor teologii contemporane trinitare — în special cele ale lui Bernard Lonergan, Frederick E. Crowe, Karl Rahner, Elizabeth Johnson și, mai recent, Sarah Coakley¹¹ — am încercat să dezvolt în propriile mele studii o înțelegere asupra *Missio Dei*, din

¹⁰ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 390.

¹¹ Bernard J. F. Lonergan, „Mission and the Spirit”. În ed. Frederick E. Crowe, *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.* 253-59 (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press / London: Geoffrey Chapman, 1985; Frederick E. Crowe, „Son of God, Holy Spirit, and World Religions: The Contribution of Bernard Lonergan to the Wider Ecumenism”, Chancellor's Address II. (Toronto: Regis College, 1985); Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1978), 316-18; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse* (New York: Crossroad, 1992). Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay on the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

perspectiva mai „inclusivă”, care ar pune misiunea Duhului „pe prim plan” (cel puțin, așa cum spune Crowe, în *ordo essendi* sau așa cum ar spune Johnson, în ordinea experienței)¹². În această abordare, Duhul îi „încorporează” pe credincioși în credința în Iisus ca fiind Hristosul, care la rândul ei îi îndrumă înspre viața dinamică a Sfintei Taine, aflată la baza realității, care la rândul ei îi trimite în același fel în care Duhul și Iisus au fost trimiși.

Avantajul acestei abordări este acela că subliniază o continuitate reală între misiunea lui Dumnezeu din primul moment al creației și misiunea Duhului și a Fiului în această lucrare care culminează cu Întruparea. De asemenea, subliniază continuitatea dintre misiunea lui Dumnezeu și cea a Bisericii, accentuând și mai mult faptul că dintr-o perspectivă trinitară există *o singură* misiune — cea a lui Dumnezeu, care cuprinde femei și bărbați, făcându-i fiice și fii prin înfiere, părtași ai firii dumnezeiești, și astfel, adevărați parteneri în lucrarea dumnezeiască. Singura misiune a lui Dumnezeu este reflectată în activitatea comunitară și corporativă a Bisericii. În cuvintele din AG, aceasta este „nimic altceva și nimic mai puțin decât o manifestare sau epifanie a voinței lui Dumnezeu și împlinirea acestei voințe în lume și în istoria lumii” (AG 9).

Ar putea fi de folos să schițăm aici pe scurt această perspectivă mai centrată pe Duhul¹³. Începem prin convingerea că actul creației al lui Dumnezeu, revărsarea „izvorului iubirii”, care este ceea ce tradiția a numit „Tatăl”, în care se află „începutul fără de început” al Treimii

¹² Vezi Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 112 și *passim*, și Johnson, *She Who Is, The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 121-23.

¹³ O schiță mai completă a acestei abordări mai „incluzive” poate fi găsită în Stephen Bevans, „Missiology as Practical Theology: Understanding and Embodying Mission as Trinitarian Practice”, în ed. Claire Wolfteich, 253-74, *Invitation to Practical Theology: Catholic Voices and Visions* (New York / Mahwah, NJ: Paulist Press, 2014).

(vezi AG 2), este primul act al misiunii. Din prima nano-secundă a creației — ceea ce oamenii de știință contemporani au numit „Big Bang” — Dumnezeu a fost prezent în întregime, deși nu ca o prezență manipulatorie, coercitivă, ci una blândă, tainică și persuasivă a Duhului. Această lucrare și prezență a Duhului coordona, convingea, inspira evoluția gazelor, moloculelor în formare, dezvoltarea galaxiilor și a miliardelor de planete, așteptând viața în toată abundența ei, angajându-se să vindece și să reîmpace ceea ce a fost dezbinat prin egoism și păcat, ca oamenii, cu conștiință, liberi, să se nască și să trăiască (așa cum spune AG 9) ca „prezențe tainice” între toate culturile și religiile¹⁴.

Concentrându-ne pe propria noastră tradiție iudeo-creștină, această prezență a lui Dumnezeu dintotdeauna și de pretutindeni este descrisă în imagini ale unui vânt ce vine repede (*Fc* 1, 2), un izvor de apă dulce sau o suflare blândă (*Iz* 47, 1-12; *Fc* 2, 8), untdelemn de ungere (*Is* 61, 1-4), înțelepciune (Sofia) care dansează în prezența lui Dumnezeu și râde pe ulițele orașului propovăduind pocăința (*Pr* 8, 22-30; 1, 20; Cuvânt (logos) lucrător care nu se întoarce niciodată gol și neîmplinit (*Is* 10, 11). Misiunea lui Dumnezeu continuă în Israel, dând și restaurând viața, vindecând și ungând profeți pentru a da nădejde și pentru a chema poporul lui Dumnezeu la credincioșie.

La „plinirea vremii” (*Ga* 4, 4), această prezență continuă, dătătoare de viață, vindecătoare ia o existență concretă și un chip omenesc în Iisus din Nazaret, asupra căruia se revarsă Duhul (*Lc* 4, 18) -20), în care Cuvântul s-a făcut trup (*In* 1, 14). Iisus întruchipează prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în Israel și în întreaga creație.

¹⁴ Vezi Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 171-72.

El este „limbajul trupului lui Dumnezeu”¹⁵. Discursul său a fost plin de parabole despre iubirea totală și plină de compasiune a lui Dumnezeu — iubirea „indiferent ce ai fi făcut”, așa cum a descris-o activistul iezuit Gregory Boyle¹⁶. Vindecările și exorcizările sale au fost semne ale universalității mântuirii și ale lucrării lui Dumnezeu de eliberare a creației de tot ceea ce o ține captivă. Mesele sale cu păcătoșii și cu alți marginalizați sunt semne ale doririi lui Dumnezeu de a-i primi pe toți în lumea pe care continuă să o creeze și să o reînnoiască. Viziunea lui Iisus, așa cum o exprimă Grigore Boyle, este că, chiar dacă „căile lui Dumnezeu nu sunt căile noastre... cu siguranță ar putea deveni!”¹⁷

Cuvintele și faptele lui Iisus l-au dus întotdeauna la confruntări cu puterile din acele zile. După cum observă astăzi un teolog latino-american, Virgilio Elizondo, puterea lui Iisus de a nu se scandaliza de nimic și de nimeni a fost lucrul cel mai scandalos pentru liderii religioși ai zilelor sale și a fost probabil cel mai mare motiv pentru care au început destul de devreme să plănuiască moartea lui¹⁸.

Dar moartea lui Iisus nu a fost sfârșitul. La câteva zile după groaznica sa moarte prin răstignire, ucenicii au început să observe prezența Lui printre ei și la Cincizecime, Duhul care l-a uns pe Iisus la botezul său s-a pogorât și peste ei, o ungere pe care au ajuns să o recunoască încetul cu încetul ca pe un ajutor în continuarea lucrării eliberare, vindecătoare și dătătoare de viață a lui Iisus. În

¹⁵ Mark Oakley, *The Collage of God* (London: Canterbury House, 2012), 26-27.

¹⁶ Gregory Boyle, *Tattoos on the Heart: The Power of Boundless Compassion* (New York: Free Press, 2010), 52. Boyle repetă fraza pe tot cuprinsul cărții.

¹⁷ Boyle, *Tattoos on the Heart*, 155.

¹⁸ Virgilio Elizondo, „The Miracle of Conversion”, Reflection on the Readings of the Third Sunday in Ordinary Time, *Give Us This Day*, 20 ianuarie 2013 (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2012), 205.

acea conștientizare treptată, ei și-au dat seama că formau, de fapt, Biserica, legată în mod vital, dar totuși diferită de iudaism, chemată să ducă misiunea lui Dumnezeu la marginile pământului până la sfârșitul vremurilor.

Astfel, Biserica este cu adevărat „misionară prin însăși natura ei”, chemată la viață pentru a răspândi și a continua misiunea lui Dumnezeu. Misiunea nu este doar un lucru dintre câteva pe care Biserica a fost chemată să le împlinească în lume. Este temelia ființei sale. Toată activitatea Bisericii — misiunile ei — se întemeiază în singura misiune a lui Dumnezeu, lucrătoare din primul moment al creației, lucrătoare în istoria lui Israel, lucrătoare în Iisus, lucrătoare și acum și formatoare a propriei sale vieți. După cum se spune, Biserica nu are o misiune. Misiunea — lui Dumnezeu — are o Biserică.

Theosis și natura misionară a Bisericii

Misiunea lui Dumnezeu are o Biserică, dar misiunea Bisericii, chiar dacă *relativizată* de misiunea lui Dumnezeu, nu este *subordonată* acesteia. A spune ce este cel mai important în misiunea lui Dumnezeu este a nu spune, așa cum unii teologi precum Johannes Hoekendijk au insistat în anii 1960, că Biserica nu este necesară sau doar secundară, în cel mai bun caz. Pentru Hoekendijk, *Missio Dei* însemna că Dumnezeu nu are nevoie de ajutor în „a se face înțeles”¹⁹. De fapt, eforturile misionare ale Bisericii stau în calea Lui. Dacă este ceva, misiunea Bisericii este pur și simplu a arăta ceea ce face Dumnezeu în lume; aceasta este tot. De fapt, Biserica în sine este obiectul misiunii lui Dumnezeu „împreună cu centrele de putere, mișcările revoluționare, universitățile și zonele urbane”²⁰.

¹⁹ Vezi Bosch, *Transforming Mission*, 392.

²⁰ Roger Bassham, *Mission Theology: 1948-1975. Years of Worldwide Creative Tension. Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic* (Pasadena,

Nu, a vorbi despre natura misionară esențială a Bisericii înseamnă a merge în centrul tainei Bisericii ca partener al lui Dumnezeu în realizarea visului lui Dumnezeu de a finaliza ceea ce a început în zorii creației, ceea ce Iisus numea Împărăția lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, *Missio Dei* implică *Missio Ecclesiae*.

În 2013, am vorbit despre aceasta în cuvântarea mea de la Congresul Național al Misiunii din Sydney și radicalitatea unei astfel de afirmații nu s-a pierdut în cazul multora dintre ascultătorii mei. Cum este posibil să fim *parteneri* cu Dumnezeu? Dumnezeu este, la urma urmei, Dumnezeu, și noi suntem simple creaturi. Dumnezeu ne poate folosi ca pe instrumentele sale. Putem fi numiți ajutoarele ale lui Dumnezeu. Putem fi numiți chiar semne sau chiar sacramente ale mântuirii pe care Dumnezeu o realizează în lume, atât între creștini, cât și în afara granițelor creștinismului. Însă termenul „partener” înseamnă o egalitate care este pur și simplu imposibil de dobândit pentru firea noastră omenească.

Tradiția noastră creștină, însă, atât în scripturi, cât și în înțelepciunea teologilor timpurii ai Bisericii, pare să sugereze că „parteneriatul” ar putea fi o modalitate potrivită de a vorbi despre rolul *Missio Ecclesiae* în relația cu *Missio Dei*. A fi încorporat în Biserică conferă o apropiere în relația dintre Dumnezeu și creștini care este exprimată atât în limbaj cât și în imagini care exprimă mai mult decât o relație subordonată lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu.

În special Sfântul Pavel vorbește despre creștini ca fiind fii și fiice ale lui Dumnezeu prin înfiere. Creștinii nu sunt sclavi, ci copii, pentru că Duhul strigă în inimile noastre: „Avva, Părinte!” (Vezi *Ga* 4, 1-7; *Rm* 8, 15). „câți

CA: William Carey Library, 1979), 81. Vezi și James A. Scherer, *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1987), 119-21. Aici urmăresc destul de fidel Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 290-91.

sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu”, scrie el, „sunt fii ai lui Dumnezeu... și dacă suntem fii, suntem și moștenitori – moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos” (vezi *Rm* 8, 14-17). Creștinii au fost aleși de la întemeierea lumii pentru o astfel de relație cu Dumnezeu prin înfiere (vezi *Ef* 1, 5). Pavel scrie despre cum Botezul ne-a cufundat în moartea lui Hristos și ne conduce spre o nouă viață (vezi *Rm* 6, 1-11), făcând din noi „o zidire nouă” (2 *Co* 5, 17). Pavel, vorbind despre el însuși, dar cu siguranță și despre toți creștinii, în Epistola către Galateni, spune că a fost răstignit împreună cu Hristos și acum „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga* 2, 20). Folosind o altă imagine din aceeași epistolă, Pavel scrie că Botezul ne-a îmbrăcat în Hristos, făcându-ne „pe toți una în Hristos Iisus”, în care nu există diferențe etnice, sociale sau de gen (vezi *Ga* 3, 27-28).

O astfel de apropiere de Dumnezeu în Hristos și în Duhul prin botez este exprimată într-o altă imagine din scrierile lui Pavel, imaginea creștinilor ca Trup al lui Hristos. Creștinii sunt „un trup în Hristos și mădulare fiecare în parte” (*Rm* 12, 5, vezi 1 *Co* 12, 27), atât de uniți încât Pavel folosește chiar imagini sexuale îndrăznețe pentru a o descrie (1 *Co* 6, 15-18). O asemenea unire intimă este hrănită prin euharistie, prin care devenim și noi una împreună cu surorile și frații noștri (1 *Co* 10, 16-17). Creștinii, spune Pavel, sunt „asemenea lui” și „transformați în” Hristos (*Rm* 8, 29; 2 *Co* 3, 18) și dobândesc „mintea lui Hristos” (1 *Co* 2, 16; *Flp* 2, 5).

Această identificare cu Hristos și apropierea de Dumnezeu în Duhul este, de asemenea, atestată în scrierile teologilor timpurii ai Bisericii. Bazându-se în special pe două texte scripturistice — *Ps* 81, 6 („Eu am zis: Dumnezeii sunteți”, citat de Iisus în *In* 10, 33-36) și 2 *Pt* 1, 4 („să vă faceți părtași dumnezeieștii firi”) — unii dintre cei mai vechi teologi ai Bisericii au început să descrie existența

creștină în moduri care, în cele din urmă, au fost exprimate prin termenul *theosis* sau îndumnezeire²¹.

Norman Russell oferă un exemplu al modului în care teologii, începând cu Irineu, au exprimat această idee. Irineu însuși a scris că Fiul lui Dumnezeu „s-a făcut ca noi pentru ca noi să ne facem ceea ce este El”. Clement Alexandrinul a spus-o astfel: „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om ca și tu înveți de la un om cum se poate ca un om să devină dumnezeu”. Atanasie, într-o frază celebră, spune așa: Hristos „s-a făcut om ca noi să ne îndumnezeim” — reluată de Fericitul Augustin, care a scris că „Fiul lui Dumnezeu s-a făcut Fiul Omului ca să-i facă pe fiii oamenilor fii ai lui Dumnezeu”. Grigorie de Nazianz, cel care a introdus termenul *theosis* în secolul al IV-lea, i-a îndemnat pe creștini să „se facă asemenea lui Hristos, întrucât Hristos s-a făcut ceea ce noi suntem; să devenim dumnezei de dragul său, de vreme ce El s-a făcut om de dragul nostru”²².

Acest limbaj al îndumnezeirii a fost folosit neîncetat în tradiția ortodoxă și a însemnat o reînviore deosebită în rândul teologilor ortodocși ruși de la începutul secolului al XX-lea și este încă puternic în Biserica Ortodoxă²³. În Apus, teologul australian Denis Edwards argumentează că *theosis* sau îndumnezeirea, mai ales în gândirea lui Atanasie, reprezintă un mijloc pentru teologia contemporană să includă toată creația în mântuirea oferită

²¹ Vezi Stephen Finlan și Vladimir Kharlamov, „Introduction”, în ed. Stephen Finlan și Vladimir Kharlamov, *Theosis: Deification in Christian Theology* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2006), 1-3; și Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), 55-71).

²² Vezi Russell, *Fellow Workers with God*, 38-39. Pe cât a fost posibil am făcut limbajul mai incluziv.

²³ Vezi Russell, *Fellow Workers with God*, 29-30. Întreaga carte a lui Russell explorează atât teologia patristică cât și cea ortodoxă cu privire la diferite teme legate de *theosis*.

de Hristos²⁴. Mark S. Medley scrie despre modul în care câțiva teologi baptiști contemporani au înțeles *theosis* în sensul de participare la viața lui Dumnezeu²⁵.

Poate că cel mai bun mod de a înțelege *theosis* nu este printr-o definiție, ci prin observarea diferitelor moduri în care teologii au reflectat asupra realității sale. *Theosis* este o metaforă, dar în sensul unei imagini poetice care ne deschide mințile spre un adevăr profund și tainic — adevărul e că atunci când fapăturile umane sunt atinse de harul lui Dumnezeu, acestea trec printr-o transformare profundă și, ca atare, se depășesc pe ele însele. O abordare este aceea de a reflecta asupra distincției dintre „chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu. Așa cum explică Norman Russell, imaginea este *capacitatea* înăscută a omenirii „de a avea o relație conștientă, limitată, așa cum suntem noi, cu Dumnezeul infinit”. Asemănarea este „împlinirea dinamică a acestei capacități în viața comunității ecleziale”²⁶, o împlinire care începe la botez, se hrănește prin celebrarea euharistiei și continuă să se dezvolte și să crească pe măsură ce ducem o viață de virtute și slujire.

Imaginea „Schimbării la față” este în legătură cu creșterea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Așa cum Iisus s-a schimbat la față în anticiparea patimii și morții sale, creșterea în asemănarea Lui ne va transfigura și ne va întări pentru propria noastră „participare la suferințele și *kenoza* lui Hristos”²⁷. O altă abordare

²⁴ Vezi, de exemplu, Denis Edwards, *Partaking of God: Trinity, Evolution, and Theology* (Collegeville, MN: The Liturgical Press / Michael Glazier, 2014), 37-53.

²⁵ Mark S. Medley, „Participation in God: The Appropriation of Theosis by Contemporary Baptist Theologians”, în ed. Vladimir Kharlamov, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Volume Two (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 205-46.

²⁶ Russell, *Fellow Workers with God*, 91.

²⁷ John Zizioulis, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul McPartlan (London: T&T Clark, 2006), 305. Citat în Russell, *Fellow Workers with God*, 110.

mai filozofică este aceea de a reflecta asupra dinamicii transcendenței umane. Numai mergând dincolo de noi înșine înspre Dumnezeu ne atingem întregul nostru potențial ca ființe umane²⁸. Această auto-depășire pe care o practicăm noi creștinii, în comunitatea noastră, și în viața noastră sacramentală și de slujire, este o modalitate de a ne face părtași la viața lui Dumnezeu, care este în comuniune cu noi și se dăruiește pe Sine. De asemenea, teologii înțeleg *theosis* prin reflectarea asupra metaforelor participării la viața lui Dumnezeu sau la unirea cu Dumnezeu. Dumnezeu se descoperă pe Sine în har nu ca o zeitate închisă și îndepărtată, ci ca un Dumnezeu al iubirii, care îi cheamă pe oameni să intre în comuniune intimă cu El²⁹.

Ce legătură are, totuși, *theosis* cu misiunea? Sentimentul meu este că are de-a face cu înțelegerea naturii Bisericii, cuprinsă în viața lui Dumnezeu, ca o iubire revărsată în creație, îmbrățișând neîncetat lumea într-un avânt de dăruire, vindecare, împuternicire, mângâiere și eliberare. Cu toate acestea, lectura mea despre *theosis*, chiar dacă limitată, nu a confirmat pe deplin această intuiție. Pare să vorbească numai despre sfințirea umană, la nivel individual, și, poate, mai ales în contextul comunității ecleziiale. Ar părea statică, în cele din urmă întoarsă spre sine, deloc misionară.

Cartea lui Norman Russell, *Fellow Workers with God* (Împreună lucrători cu Dumnezeu), mi-a dat un indiciu despre o înțelegere mai dinamică a *theosis* atunci când a observat că *theosis* se referă mai mult decât la răscumparare, mântuire sau justificare. „Nu este pur și simplu vindecarea stării noastre omenești bolnave. Nu este cu nimic mai puțin decât intrarea în parteneriat cu Dumnezeu, devenind împreună lucrători cu El (1 Co 3, 9)

²⁸ Russell, *Fellow Worker with God*, 113.

²⁹ Russell reflectează asupra acestor două metafore în capitolele 6 și 7, 127-68.

pentru a aduce iconomia dumnezeiască la împlinirea ei ultimă”³⁰. Din păcate însă, chiar dacă restul cărții sale este de ajutor în înțelegerea ideii, ea nu împlinește niciodată așteptările acestei interpretări minunate dinamice și misionare.

De aceea, am fost încântat să descopăr studiile cercetătorului Pauline Michael J. Gorman, în special a cărții sale recente, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission (A deveni o Evanghelie: Pavel, Participare și Misiune)*³¹. Gorman arată în capitolul introductiv al cărții sale (el îl numește „Invitație”) că este a treia carte dintr-o trilogie despre teologia paulină, serie care *a devenit* o trilogie într-o oarecare măsură în mod voit, dar și accidental. Trilogia este voită deoarece, după cum spune el, „a căutat în permanență să aprofundeze și să extindă explorările sale asupra teologiei și spiritualității lui Pavel”³². Trilogia a fost totuși accidentală, pentru că această carte — a treia — a apărut într-adevăr ca urmare a unei conversații îndelungate cu teologul David Congdon (atunci un doctorand la Princeton Theological Seminary), care susținea că, în cartea sa precedentă³³, Gorman a „dezvoltat prea puțin tema misiunii în prezentarea tezei despre teologia paulină ca teologie a *theosis-ului* — a fi asemenea lui Dumnezeu prin participarea la viața lui Dumnezeu”. Congdon susținea că Gorman „a despărțit ființa de lucrare, unirea cu Dumnezeu de misiune, iar cum Dumnezeu este o ființă în misiune, așa

³⁰ Russell, *Fellow Workers with God*, 36.

³¹ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

³² Gorman, *Becoming the Gospel*, 2-3. Toate citatele din următoarele paragrafe sunt de la pp. 3-9. Numărul paginii se află între paranteze în text.

³³ Michael J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009).

este și Biserica care participă la viața lui Dumnezeu”. *Theosis*, cu alte cuvinte, era dinamică și misionară, nu doar o stare spirituală.

Gorman, în conversația de pe blog³⁴, a subliniat în mod repetat faptul că concluzia la care a ajuns Congdon nu era deloc intenția lui. El a subliniat că în încheierea cărții sale a scris că „prin puterea Duhului Tatălui și Fiului, noii oameni, noua umanitate purtăm mărturie în cuvânt și faptă de acel viitor glorios prin participarea de astăzi la viața și misiunea Dumnezeului treimic și cruciform”³⁵. Un alt comentator, de asemenea, a interpretat înțelegerea lui Gorman despre *theosis* într-un mod mai static decât intenționase el. Principalul punct al acelei recenzii, după Gorman, era „Theosis exclude posibilitatea misiunii”.

Și astfel, scrie Gorman, „teza prezentei cărți este tocmai opusul: theosis — participare transformatoare la viața și firea lui Dumnezeu, descoperită în Mesia Iisus, răstignit și înviat — este punctul de plecare al misiunii și este, de fapt, cadrul ei teologic propriu”. Gorman spune că în această convingere el nu este singur. El oferă într-o notă de subsol trei alte cărți recente, care, în principal, confirmă teza sa³⁶.

Ideea de bază de aici este să arăt că există o legătură strânsă — una implicată în acel pasaj lapidar din AG 2 — între *Missio Dei* și *Missio Ecclesiae*. Biserica își are originea în misiunea Fiului și misiunea Duhului Sfânt, conform hotărârii veșnice a Tatălui. Prin botez și prin participarea

³⁴ Conversația de pe blog poate fi citită la <http://www.michaeljgorman.net/2009/08/16/theosis-and-mission-the-conversation-continues/>.

³⁵ Gorman, *Inhabiting*, 172-73.

³⁶ Acestea sunt: Ross Hastings, *Missional God, Missional Church: Hope for Re-evangelizing the West* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012); Paul M. Collins, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion* (New York: T&T Clark, 2010); Morna Hooker și Frances Young, *Holiness and Mission: Learning from the Early Church about Mission in the City* (London: SCM, 2010).

continuă la euharistie, creștinii participă la *theosis* și, astfel, neîncetat se armonizează cu natura misionară a Dumnezeuului Treimic. Fără îndoială că misiunea lui Dumnezeu lucrează dincolo de granițele Bisericii și chiar în cadrul altor căi religioase. Dar Biserica nu este un lucru accidental în planul divin al mântuirii. Cu cât cineva participă mai mult în Biserică, cu atât mai mult participă la misiunea lui Dumnezeu; cu cât mai mult participă la misiunea lui Dumnezeu, cu atât mai mult participă la misiunea Bisericii. O astfel de înțelegere oferă, probabil, un motiv pentru care creștinii ar trebui într-adevăr să fie angajați, la momentul potrivit, în a-i invita pe alții la Biserică. O astfel de viziune oferă, probabil, o înțelegere a plinătății mântuirii, nu *doar* de „a fi mântuit” sau „a fi îndreptat” — nu doar de a fugi de pedeapsa veșnică — ci de a participa cu conștiința deplină la taina pascală și a deveni în Duhul, asemenea Hristosului răstignit și înviat, care arată calea către Sfânta Taină pe care creștinii o numesc „Tatăl”. Participarea la Dumnezeu înseamnă un parteneriat cu Dumnezeu. Acesta este harul și taina misiunii.

Catholicitatea, însușire misionară a Bisericii

POATE CEL MAI IMPORTANT LUCRU pe care l-am învățat de la Darrel Guder este interpretarea celor patru „însușiri” ale bisericii descrise în Crezul niceo-constantinopolitan. Aceste însușiri ar trebui înțelese ca fiind dinamice și misionare mai curând decât statice și descriptive. Guder pornește de la interpretarea celor „patru însușiri” ale Bisericii a lui Charles van Engen „nu ca adjective care modifică ceva ce cunoaștem ca fiind Biserica, ci ca adverbe [verbe?] care descriu acțiunea misionară a vieții esențiale a Bisericii în lume”¹. Astfel, am vorbi despre lucrarea misionară a Bisericii de a uni, sfinți, împăca și propovădui².

¹ Charles van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), 68. Așa cum este indicat în paranteza din text, mă întreb dacă aceste caracteristici nu ar putea fi numite mai bine *verbe* (participii) decât adverbe. Ele descriu ceea ce face Biserica și nu doar modul în care acționează ea.

² “Missional Connectedness: The Community of Communities in Mission,” în ed. *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, ed. Darrell L. Guder (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 255. În *Missional Church*, este omisă precizarea autorului fiecărui capitol în mod deliberat, de vreme ce întregul grup de teologi care au contribuit la realizarea volumului au avut un rol atât de activ în redactarea lui. Totuși, la p. vii, Darrell Guder este menționat ca autor al acestui capitol în special. Într-o scriere ulterioară, Guder a precizat faptul că ideea a pornit de la o remarcă a lui George Hunsberger, la o întâlnire a grupului de redacție a volumului *Missional Church* în

Totuși, Guder (împreună cu autorii volumului *Missional Church*) sugerează ceva mai departe. „Pentru a surprinde caracterul fundamental al vocației misionare a Bisericii, epitetele niceene ar trebui să fie citite și înțelese în ordine inversă. Biserica este chemată și trimisă pentru a fi apostolească, catholică, sfântă și una – sau, cum spune van Engen, să fie propovăduitoare, reconciliantă, sfințitoare și unificatoare”³.

Din această perspectivă, apostolicitatea devine o însușire sau o caracteristică „fundamentală și definitivă” a Bisericii⁴, cea care dă tonul celorlalte trei. „Apostolicitatea Bisericii se traduce în experiență umană prin catholicitatea ei și prin diversitatea multiculturală și centrată concomitent. Sfințenia vine pe locul doi, pe măsură ce Sfântul Duh pregătește comunitățile misionare în toată diversitatea lor pentru a prezenta lumii care privește mărturia unității”⁵.

În acest fel, Guder a făcut un pas important pentru dezvoltarea unei teologii mai coerente a Bisericii ce recunoaște că este „misionară prin însăși natura sa”⁶, înrădăcinată chiar în misiunea Dumnezeuului Treimic. Însușirile bisericii stabilite în Crezul niceo-constantinopolitan nu sunt doar caracteristici date de har ale fiecărei comunități adevărate a Poporului lui Dumnezeu. Ele sunt în același timp sarcini misionare care trebuie îndeplinite

1996. Vezi Darrell L. Guder, “The Nicene Marks in a Post-Christendom Church,” în *Called to Witness: Doing Missional Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 78-89.

³ Guder, ed., *Missional Church*, 255.

⁴ Darrell L. Guder, “A Multicultural and Translational Approach,” în *The Mission of the Church: Five Views in Conversation*, ed. Craig Ott (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 24.

⁵ Guder, “A Multicultural and Translational Approach,” 33.

⁶ Conciliul Vatican II, Decret privind activitatea misionară a Bisericii, *Ad Gentes* (AG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, 2.

atât *ad intra* cât și *ad extra*. Cu alte cuvinte, fiecare Biserică adevărată, este deja apostolică, catholică, sfântă și una; și totuși, sarcina ei este să se conformeze mai mult identității sale ca parteneră a lui Dumnezeu în misiune, devenind o mărturisitoare mai credibilă pentru apostolicitate, catholicitate, sfințenite și unitate în fața „lumii care privește”. De asemenea, sarcina ei este de a se alătura lucrării lui Dumnezeu de a face lumea mai catholică, sfântă și unită, împărțind și continuând misiunea lui Iisus în fidelitate apostolică.

Studentul lui Darrell Guder, John Flett, a scris foarte mult și foarte puternic despre prima dintre „însușirile misionare” ale Bisericii, aceea a apostolicității. „Apostolicitatea”, scrie el, „este Biserica ce Îl urmează pe Dumnezeu cel viu, trimiterea în și pentru lume a acesteia”⁷. Într-o manieră mult mai modestă, propun să explorăm în acest eseu însușirea de catholicitate – cea care definește apostolicitatea și este definită de aceasta la rândul ei⁸. Voi dezvolta această explorare în trei etape. O primă parte va face o trecere în revistă a diferitelor înțelesuri pe care le are catholicitatea în istoria teologiei. A doua parte va reflecta asupra unei înțelegeri mai contemporane ale catholicității ca o incluziune radicală a localului și particularului în cadrul realității universale și normative a Bisericii. O a treia și ultimă parte va reflecta asupra naturii misionare a catholicității ca mărturisire a vitalității evangheliei pe măsură ce se dezvoltă în cadrul Bisericii (misiunea *ad intra*) și ca o sarcină a Bisericii pe măsură ce se angajează în dialogul profetic cu lumea (misiunea *ad extra*). Deși intenția mea este de a fi cât mai ecumenic și incluziv posibil, scriu din perspectiva mea particulară ca teolog romano-catolic.

⁷ John G. Flett, *Apostolicity: The Ecumenical Question in World Christian Perspective* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016), 336.

⁸ Guder, “A Multicultural and Translational Approach,” 25.

Catholicitatea în istoria teologiei: Extensie, Ortodoxie, Incluziune, Omogenitate

Înțelegerea catholicității a fost destul de diversă în istoria teologiei așa cum va demonstra următoarea tratare pe scurt a acestei teme.

Concepții patristice și medievale

Catholicitatea (provenind de la adjectivul *katholikos*, derivat din termenul grecesc *kath'holou*) nu este un termen biblic, deși într-o formă adverbială (*katholou*) apare în Faptele Apostolilor 4,18 – căpeteniile iudeilor le-au porunci apostolilor „ca *nicidecum* să nu mai grăiască, nici să mai învețe în numele lui Iisus”. Yves Congar consideră înțelesul secular pe care îl avea acest termen în literatura greacă drept posibil indiciu pentru înțelesul său teologic, dar, așa cum remarcă Avery Dulles, acest lucru s-a dovedit a nu fi foarte folositor. Termenul „are o arie largă de semnificații precum: general, total, complet și perfect”⁹. Astfel de înțelesuri indică ceea ce catholicitatea va ajunge să însemne în utilizarea creștină, dar această utilizare este mai bogată și mai nuanțată, dacă nu complet clară.

Prima apariție a termenului catholicitate în literatura creștină este în epistola lui Ignatie al Antiohiei (Teoforul) către smirneni (8,2): „oriunde este un episcop, acolo este o comunitate; întocmai cum acolo unde este Iisus Hristos, este o Biserică catholică”. Interpretarea înțelesului acestei afirmații diferă. Se referă Ignatie cumva la diferența dintre Biserica *universală* condusă de Hristos și Biserica

⁹Vezi Yves Congar, „La Chiesa É Cattolica,” în *Mysterium Salutis, Volume 7: “L’Evento Salvifico nella Comunità di Gesù Cristo, Part I*, ed. J. Feiner și M. Löhrer (Brescia: Queriniana, 1972 [original German, 1967]), 577=78; Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: The Clarendon Press, 1985), 14. Mă ghidez după textul original în cele ce urmează.

locală condusă de episcop? Sau acest termen se referă la plinătatea și desăvârșirea adevărului – la autenticitate? Ceea ce se poate identifica în utilizarea sa primară este că ambele semnificații sunt înțelese. De exemplu, în relatarea despre martiriul Sfântului Policarp, aproape patruzeci de ani mai târziu, este folosit mai întâi pentru a indica biserica *adevărată* prin opoziție cu celelalte grupări, dar ulterior în povestire apare cu înțelesul de Biserică întreagă sau *universală*¹⁰.

Până la jumătatea secolului al IV-lea aceste două idei se unesc. Biserica catholică este înțeleasă în principal ca „Biserica cea mare în opoziție cu grupările creștine dizidente”¹¹. Acesta a fost și argumentul lui Augustin împotriva donatiștilor. Biserica cea adevărată și autentică era cea răspândită în lume în comparație cu donațiștii care erau localizați doar în Africa¹².

Dulles observă că Sfântul Chiril al Ierusalimului în *Catehezele* sale oferă „cea mai completă discuție cu privire la acest termen în antichitatea creștină”¹³, mutând înțelesul de la o simplă extensie sau ortodoxie pentru a include o dimensiune calitativă:

Biserica se numește catholică pentru că se întinde peste toată lumea, de la un capăt al pământului până la celălalt, pentru că învățătura ei este catholică și desăvârșită: dă toate învățăturile trebuincioase omului, ca să cunoască atât cele văzute, cele cerești și cele pământești; pentru că supune credinței în Dumnezeu tot neamul omenesc, atât conducători și supuși, cât și învățați și neînvățați; pentru că îngrijește și vindecă îndeobște orice fel de păcate săvârșite prin suflet și trup și pentru că are în stăpânirea sa tot felul de vir-

¹⁰ Vezi Congar, „La Chiesa,” 579. Se face referire la Cap XVI, 2 și XIX, 2.

¹¹ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 14.

¹² Congar, „La Chiesa,” 581.

¹³ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 14.

tuți în fapte și în cuvinte și împărtășește feluritele daruri duhovnicești.¹⁴

Multe imagini ale Bisericii în literatura patristică mărturisesc această înțelegere bogată a catholicității. Printre ele se numără imaginea hainei lui Iosif care avea multe culori, viziunea lui Petru pe acoperișul de la Iope cu fața de masă care conținea multe animale, precum și minunea vorbirii mai multor limbi, dar al unui singur mesaj la Cincizecime¹⁵. În aceste imagini vedem legătura dintre general și particular care vor influența discuțiile contemporane.

Dulles evidențiază faptul că mari scolastici ca Bonaventura, Albert cel Mare și Toma d'Aquino urmează aceeași linie. Toma d'Aquino în special înțelegea „catholicitatea ca libertatea față de toate limitările particularului. Deoarece are această proprietate, Biserica, spune el, este capabilă să transcendă granițele de timp și spațiu și să includă oamenii de toate tipurile și condițiile”¹⁶. Totuși, o astfel de transcendere și includere a fost operativă în cadrul Bisericii deoarece Biserica a participat la viața lui Hristos. Înțelegerea lui Aquina cu privire la catholicitate, spune Congar, își are originea nu atât în eclesologie ca atare, cât în hristologie¹⁷.

Catholicitatea în modernitate

Aceasta se va schimba o dată cu dezvoltarea unui punct de vedere apologetic de ambele părți în timpul

¹⁴ *Ibid.*, Appendix I, 181. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Ed. IBMBOR, București, 2003, XVIII.

¹⁵ Congar, „La Chiesa,” 583. Congar oferă și multe trimiteri patristice.

¹⁶ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 15. In Appendix I, 181, Dulles citează lucrarea lui Aquina „In Symbolum Apostolorum.”

¹⁷ Congar, „La Chiesa,” 586.

Reformei în Europa. Pentru reformatori, catholicitatea reprezenta statornicia în credință față de Scriptură și tradiția veche, fără inovațiile liturgice sau de doctrină care au avut loc în Biserica Romano-Catolică de-a lungul secolelor¹⁸. Cu alte cuvinte, catholicitatea se referea la ortodoxie, fidelitate, autenticitate – foarte apropiat de înțelegerea primară.

Pentru catolici, ceea ce Congar a numit ca fiind o catholicitate *calitativă* a condus la o înțelegere mai degrabă *cantitativă*. Apologeții catolici s-au folosit de înțelesurile primare ale catholicității pentru a argumenta faptul că Biserica Romei este într-adevăr Biserica lui Hristos. Totuși, dovada consta în extinderea geografică a Bisericii Catolice până la marginea pământului pe măsură ce misionarii au adus prezența Bisericii în nou"-descoperitele" teritorii ale Americii de Nord și de Sud, precum și ale Asiei¹⁹. Alături de acest accent asupra extinderii geografice, Robert Schreiter o înțelegere a catholicității în cadrul Bisericii Catolice care era centrată pe uniformizarea doctrinei și practicii catolice în contextul centralizării care a avut loc ca urmare a Conciliului Tridentin.

În secolul al XIX-lea, o dată cu provocările avansate de republicanism și naționalism, catholicitatea a fost înțeleasă de catolici ca fiind imuabilitatea Bisericii în fața presiunilor de a se schimba. Astfel, catholicitatea se referea la extinderea Bisericii în lume cu aceleași doctrine și practici care nu ar putea să se schimbe și nu se vor schimba niciodată²⁰. Era obișnuit să se vorbească despre catholicitate ca fiind același lucru cu universalitatea.

Răspunsul Protestant Liberal (de exemplu cel al lui Adolf von Harnack) față de acest concept a fost acela de

¹⁸ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 16.

¹⁹ Congar, "La Chiesa," 586.

²⁰ Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 121.

a respinge complet catholicitatea. Așa cum descrie Dulles, pentru protestanții liberali „catholicitatea era ... un fel de cădere din har originară care a pus stăpânire pe Biserică în decursul istoriei. Reforma a fost percepută ca un protest față de această defecțiune și ca o chemare la reînnoire evanghelică”²¹. Totuși, Robert Schreiter sugerează că o dată cu această respingere a catholicității apare în protestantism o însușire a concepției ortodoxe cu privire la catholicitate – și o înțelegere a plenitudinii Bisericii care va fi revelată doar ca o realitate eshatologică. Biserica pe pământ este împărțită și imperfectă, fragmentată și păcătoasă, dar se îndreaptă către o unitate care va putea fi atinsă doar la sfârșitul veacurilor²².

Catholicitatea astăzi:

comunicarea (împărtășirea) în Unitate în Diversitate

În primii ani ai secolului al XX-lea, în zorii înnoirii atât a eclesiologiei cât și a hristologiei, înțelegerea mai calitativă medievală a catholicității a început să reapară în romano-catholicism. Așa cum explică Congar, accentul cădea mai puțin asupra unei demonstrații apologetice către alții a ortodoxiei sau extinderii și mai mult asupra unei mai profunde aprecieri a dinamicii interne a Bisericii însăși. „De la ceva pur exterior și eclesiologic, ideea catholicității a devenit încă o dată ceva interior și hristologic”. Această înțelegere mai calitativă se concentra pe relația dintre Biserici și pe realitatea Bisericii, unitate în diversitate²³.

Această nouă perspectivă asupra catholicității a fost anticipată anterior (în imaginile patristice menționate mai sus, în descrierea incluzivă a lui Toma d’Aquino, chiar

²¹ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 17.

²² Schreiter, *The New Catholicity*, 121.

²³ Congar, “La Chiesa,” 587.

în afirmația disputată a lui Ignatie). Cu toate acestea, în lumea în schimbare a secolului al XX-lea, catholicitatea ca unitate în diversitate a început să aibă mai mult sens. La începutul secolului al XX-lea s-a observat apariția științelor sociale și, în special, a noilor domenii precum antropologia și etnologia, începea să se contureze o nouă înțelegere a culturii. În schimbul unei noțiuni „clasice” despre cultură care era normativă și cu caracter universal, impunând astfel uniformizarea exprimării, antropologii și etnologii propuneau o abordare „empirică” a culturii care o recunoștea ca fiind un set de înțelesuri care modela o abordare a vieții de către oameni²⁴. De la un standard unic de validitate, perspectiva s-a schimbat către o varietate de moduri de a vedea adevărul și bunătatea care își aveau originea în contexte particulare.

Această nouă înțelegere a venit tocmai când bazele colonialismului european erau subminate de educația europeană însăși, la care popoarele colonizate fuseseră expuse. O astfel de educație a fost adesea furnizată de misionarii catolici și protestanți, care fie explicit sau fără să-și dea seama au contribuit la distrugerea sistemului colonial. Rezultatul a fost solicitarea de autonomie locală și independență pe de o parte, iar pe de altă parte apariția naționalismului creșterea culturilor locale.

Până la jumătatea secolului, o dată cu convocarea celui mai semnificativ eveniment religios al secolului – Conciliul Vatican II (1962-1965) – teologul catolic german Karl Rahner putea vorbi despre realitatea unei adevărate „Biserici mondiale”, una în care catholicitatea deplină a Bisericii era trăită pentru prima dată în istorie²⁵. Esul lui Rahner se referea în mod special doar

²⁴ See Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (London: Dartman, Longman and Todd, 1972), xi.

²⁵ Karl Rahner, “Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II, *Theological Studies* 40, 4 (1979): 716-27. Pentru afirmația potrivit căreia Conciliul Vatican II este cel mai important

la Biserica Catolică, dar validitatea sa a trecut dincolo de aceasta și a inclus și protestanții și ortodocșii. Spre sfârșitul secolului trecut și începutul acestuia, cercetătorii au început să vorbească despre realitatea „Creștinătății Mondiale”²⁶.

În acest context poate fi înțeleasă cel mai bine abordarea pe scurt a catholicității la Conciliul Vatican II. Așa cum observă Dulles, tratarea acestei teme de către Conciliu este „ancorată sigur în tradiție”, dar „este acordată” de asemenea „la noul context care a devenit evident după Al Doilea Război Mondial”²⁷. Tratarea sa apare în al doilea capitol al documentului emis cu privire la Biserică, în contextul în care Conciliul vorbește despre Biserică ca despre Poporul lui Dumnezeu. Și adaugă, toate națiunile sunt chemate să facă parte din acest popor. Deși începe cu o referire la extinderea geografică și incluziune în materie de apartenență și temporalitate, documentul trece repede la dinamica unității în diversitate. Cu toate că Poporul lui Dumnezeu și unitatea pe care o anticipează în Împărăția lui Dumnezeu sunt una, această unitate nu este o omogenitate pământească. Este diferită. Pentru că „nefiind din această lume”, ea [Biserica n.tr.] „nu sustrage nimic din binele vremelnic al vreunui popor când implantează această împărăție”. Mai degrabă, Biserica adoptă „bo-

eveniment religios al secolului al XX-lea, vezi, de exemplu, Robert J. Schreier, „The Impact of Vatican II,” în Gregory Baum, ed., *The Twentieth Century: A Theological Overview* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 158-72.

²⁶ Cercetători precum Lamin Sanneh, Andrew Walls, și Dale Irvin și Scott Sunquist susțin că a existat dintotdeauna o creștinătate la nivel mondial și că istoria creștinismului trebuie să fie scrisă din „Perspectiva Creștinismului Mondial”. Vezi în special volumele lui Irvin și Sunquist publicate începând cu anul 2000 de Orbis Books. Vezi și Jonathan Y. Tan și Ahn Tran, *World Christianity: Perspectives and Insights* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016).

²⁷ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 24.

gățiile și obiceiurile popoarelor în măsura în care sunt bune". În acest proces, ea le „purifică, le întărește și le înalță". Documentul continuă cu afirmația potrivit căreia „în virtutea acestei catholicități, fiecare parte comunică celorlalte și întregii Biserici darurile proprii, astfel ca întregul și fiecare parte să sporească prin contribuția tuturor celorlalte prin plinătatea în unitate". Fragmentul vorbește despre catholicitatea structurii Bisericii și apoi despre Bisericile particulare care formează întreaga comuniune bisericească. Catholicitatea „ocrotește formele de diversitate legitime și veghează, în același timp, ca ceea ce este particular să nu aducă nici un prejudiciu unității, ci mai degrabă să o slujească". Pasajul indică un fel de „catholicitate ecumenică" pe măsură ce dezvoltă o explicație relativ la modul în care alte Biserici, alte credințe și într-adevăr oameni sinceri de nici o credință sunt într-o anumită măsură legați de comuniunea catholică²⁸.

Documentul despre Biserică a fost adoptat de Conciliu în 1964. În 1968, Adunarea de la Uppsala a CMB a emis un document intitulat "The Holy Spirit and the Catholicity of the Church" („Sfântul Duh și Catholicitatea Bisericii"). Într-o manieră care amintește de abordarea Vatican II, Uppsala învață că „scopul lui Hristos este de a aduce oamenii din toate timpurile, de toate rasele, din toate locurile, de toate condițiile, într-o unitate vie și organică în Hristos prin Duhul Sfânt, sub autoritatea părintească a Tatălui. Această unitate nu este doar externă; ea are și o dimensiune mai profundă, internă, care este și ea exprimată prin termenul „catholicitate". Catholicitatea ajunge la desăvârșire când ceea ce Dumnezeu a început deja în istorie este în cele din urmă dezvăluit și

²⁸ Vezi Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* (LG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html, 13-16.

împlinit”²⁹. Prin catholicitatea Bisericii, Duhul conduce Biserica spre o unitate care îmbrățișează o diversitate mare de adevăruri doctrinare, slujire și ordine bisericească. În acest fel, „Duhul ne conduce înainte pe calea spre o misiune și o slujire catholică deplină”³⁰.

Deși este important să recunoaștem pericolul de a cădea într-o inițiere subtilă într-o „cultură” ce imită practicile coloniale și ecleziale din trecut pe care John Flett le prezintă atât de bine în lucrarea sa pe tema apostolicității³¹, viziunea prezentată de Vatican II și Uppsala este una nobilă și provocatoare. Într-adevăr, sarcina e a fi o Biserică misionară, o Biserică a ucenicilor misionari, este una majoră. Ne vom concentra asupra acestei dimensiuni misionare – tema centrală a acestui eseu, de fapt – în următoarea secțiune. Totuși, ceea ce trebuie menționat aici tocmai într-o încercare de a evita imperialismul cultural și colonial cu privire la care Flett ne avertizează în lucrarea sa, este să ne concentrăm asupra dimensiunii catholicității ca angajament la o comunicare deschisă și onestă.

Ceea ce Vatican II și Adunarea de la Uppsala schițează în tratarea catholicității este portretul unei biserici înfloritoare și în creștere ca rezultat al tensiunii dinamice și creative dintre unitate și diversitate. Avery Dulles, așa cum este rezumat de Robert Schreiter, caracterizează catholicitatea ca fiind „abilitatea de a ține lucrurile împreună în tensiune unul cu celălalt”³². Schreiter îl citează definiția catholicității aparținând teologului german Siegfried Wiedenhofer ca fiind „plenitudine și perfecțiune prin schimb și comunicare”³³. Schreiter spune că plenitudi-

²⁹ „The Holy Spirit and the Catholicity of the Church”, 6, în *The Uppsala Report*, ed. Norman Goodall (Geneva: World Council of Churches, 1968), 13.

³⁰ *Ibid.*, 12 (p. 15).

³¹ Vezi Flett, *Apostolicity*, în special capitolele 3 și 4, 102-85.

³² Vezi Schreiter, *The New Catholicity*, 128.

³³ *Ibid.*, 128, citând pe Siegfried Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis* (Graz: Verlag Styria, 1992), 279.

nea se referă la înțelegerea clasică a extinderii în întreaga lume, în timp ce perfecțiunea se referă la înțelegerea clasică a ortodoxiei și autenticității credinței. Aceste dimensiuni sunt încă importante. Cu toate acestea, aspectul mai nou al catholicității este exprimat în angajamentul față de schimbare și comunicare în contextul unei Lumi Creștine cu mai multe fațete și o realitate multiculturală. Catholicitatea nu este doar o calitate pe care o are Biserica și care se manifestă în deschiderea permanentă a unei Biserici, cu darurile sale variate cultural și contextual, unul față de altul și față de toți, ci este o activitate în care Biserica se angajează – în ciuda tensiunilor inevitabile care vor ieși la suprafață, fără îndoială, într-un asemenea angajament.

Această comunicare activă, dinamică și creativă constituie baza pentru o înțelegere a naturii misionare a catholicității. Biserica *este* catholică pentru că ea participă prin Botez la viața misionară a Treimii în timp ce comunică unitatea în diversitate întregii creații. Catholicitatea este un *dar* misionar. O astfel de participare la viața Treimii este o chemare de a transforma această unitate în diversitate într-o realitate în cadrul Bisericii și între Biserici. Catholicitatea este o *sarcină*, o *misiune ad intra*. Catholicitatea este în final o sarcină și o misiune *pentru lume* sau o *misiune ad extra*. Misiunea Bisericii exprimată în catholicitatea ei înseamnă a lucra cu Dumnezeu! Întrețit în Persoane în aducerea unității în diversitate între toate popoarele în creația lui Dumnezeu.

Catholicitatea ca însușire misionară a Bisericii: viața treimică, misiunea *ad intra*, misiunea *ad extra*

Documentul din 1968 al Consiliului Mondial al Bisericilor, „The Holy Spirit and the Catholicity of the Church” („Duhul Sfânt și catholicitatea Bisericii”), spune foarte frumos: „Catholicitatea este un dar al Duhului, dar este tot-

odată o sarcină, o chemare și un angajament”³⁴. Această secțiune va dezbate afirmația CMB dintr-o perspectivă misionară.

Catholicitatea:

Participarea la viața misionară a Sfintei Treimi

„Din cele mai vechi timpuri”, scrie Leonardo Boff, „comuniunea a domnit”³⁵. Dumnezeu nu există ca o monadă transcendentă, ci ca o comuniune de persoane, într-un act de dăruire și primire veșnică, de comunicare și de a fi înțeles. Taina lui Dumnezeu este poate cel mai exprimată de imaginea sau imaginarea lui Dumnezeu ca *verb* (o îmbrățișare, un flux) mai curând decât ca *substantiv*. Dumnezeu Unul există în unitate perfectă, dar este o unitate vie în relație, o unitate ce pulsează cu dragoste și născută din cunoașterea adevărată. Catholicitatea înțelege aici³⁶. Teologii vorbesc despre această întrepătrundere de comuniune, comunicare și dragoste ca *perihoreză* (din *perichoreo*, a înconjura). În plus, mulți teologi contemporani s-au jucat cu acest termen – atât de apropiat de cuvântul *perichorein* – derivat din *perichoreuein*, care înseamnă a dansa³⁷.

Dragostea și comunicarea dragostei care este Dumnezeu se revarsă și curge în actul creației. Dumnezeu, în exprimarea teologului medieval Bonaventura, este dragoste care se auto-dispersează, sau în exprimarea frumoasă a misilogului contemporan Anthonz Gittins, „dragostea

³⁴ “The Holy Spirit and the Catholicity of the Church,” 7 (p. 13).

³⁵ Leonardo Boff, “Trinity,” în *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuría și Jon Sobrino (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 389.

³⁶ Dulles vorbește de viața trinitară ca despre „sobornicitatea divină”. Vezi *The Catholicity of the Church*, 32.

³⁷ Vezi, de exemplu, Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 220-21.

care atinge evantaiul cosmic”³⁸. Totuși, creația nu a fost îndeplinită toată deodată sau într-un interval scurt de timp, așa cum ar putea să ne determine să credem o lec-tură fundamentalistă ale celor două prezentări ale Face-rii din Biblie. Taina sa este mult mai puternic surprinsă de „New Creation Story” („Noua Istorie a Creației”), care este povestită de astrofizicieni, și de minunea teo-rii evoluției care este schițată de biologii evoluționiști³⁹. Această creație este marcată, pe de o parte, cu imaginea lui Dumnezeu în toată varietatea sa uimitoare și pe de altă parte cu unitatea-în-relație fundamentală. Realitatea în-săși, ca sacrament al creatorului ei, există în catholicitate. Este una, dar într-o unitate a înrudirii tuturor lucrurilor. Chiar mai mult, creația poartă imaginea lui Dumnezeu în maniera în care Dumnezeu creează. Așa cum Eliza-beth Johnson surprinde în mod uimitor, Dumnezeu nu creează cu mâna unui monarh, ci cu mâna unui iubitor⁴⁰. Dumnezeu creează în parteneriat cu ceea ce Dumnezeu creează, înzestrând cu libertate, prezent prin convingere, persuasiv, lăsând libertate de manifestare, inspirând⁴¹. În-țelegând în acest mod, creația este primul act al misiunii lui Dumnezeu, unul în care Dumnezeu este încă impli-cat și astăzi. Actul catholicității care înseamnă că Dum-

³⁸ Bonaventura, *De Trinitate*, 3,16. Citatul din Gittins nu se găsește, din câte știu eu, în scris. Eu l-am auzit pe Tonz folosind această expresie la un simpozion la care am participat și eu în anii 1990.

³⁹ Vezi, de exemplu, Brian Swimme și Thomas Berry, *The Uni-verse Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (Cambridge: International Society for Science and Religion, 2007); Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004); Ilia Delio, *The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011); Eliza-beth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014).

⁴⁰ Johnson, *Ask the Beasts*, 159.

⁴¹ Vezi *Ibid.*

nezeu lucrează pentru desăvârșirea unei lumi care este în ea însăși catholică, unde Dumnezeu va fi în cele din urmă „toate în toți” (vezi 1 Co 15,28).

Creștinii au ajuns să cunoască acestea prin revelația lui Dumnezeu a ființei Sale în Duhul Său și în Iisus din Nazaret. Așa cum a scris Karl Rahner extraordinar de bine, știm cine este Dumnezeu prin ceea ce a făcut Dumnezeu. Edward Hahnenberg observă că de vreme ce putem vedea că Dumnezeu lucrează mereu în misiune pentru comuniune, aceasta este într-adevăr ceea ce este Dumnezeu în Sinele Său cel mai profund⁴². Duhul lui Dumnezeu a fost prezent și activ în univers încă de la prima nanosecundă a „Big Bang”-ului. Nu a existat niciodată o vreme în care Dumnezeul misionar să nu fie prezent și activ în revărsarea de catholicitate a lui Dumnezeu care este universul creat. Oamenii au perceput prezența Duhului, deși probabil în mod parțial, pe măsură ce au recunoscut în ei înșiși o tendință de orientare spre dimensiunea transcendentă a vieții. Prezența Duhului a fost experimentată în Israel și exprimată în imaginile impalpabile ale vântului (Fc 1,2), suflare (Fc 2,7), apa (Iz 47,1-12; Ioil 3,1), foc (Iș 13,21-22) sau ulei (Is 61,1)⁴³. În fine, Duhul este cel care L-a uns pe Iisus din nazaret spre misiune: să binevestească săracilor, să propovăduiască robilor dezrobirea și celor orbi vederea, vindecare celor zdrobiți cu inima și o șansă de a recunoaște dragostea lui Dumnezeu (veti Lc 4,18-19). Misiunea lui Hristos a fost articulată în parabole, sacramentalizată (sfințită) în vindecări și exorcisme, personificată în libertatea sa personală și în caracterul atotcuprinzător și rezumată în imaginea Împărăției, a

⁴² Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Crossroad, 1997); Edward P. Hahnenberg, *Ministries: A Relational Approach* (New York: Crossroad, 2003), 85.

⁴³ Vezi Christopher J. H. Wright, *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006).

Regatului sau a „înrudirii”⁴⁴ cu Dumnezeu. Viziunea sa era una a catholicității, a unei plenitudini și unități care se îngrijea de respectarea identității și a libertății fiecărui lucru creat.

Desigur, misiunea lui Dumnezeu pentru catholicitate a întâmpinat opoziție. Mesajul inspirat de Duhul pe care l-a prezentat Iisus nu a fost acceptat de poporul Său și El a fost omorât. Cu toate acestea, la scurt timp după moartea Sa, cei care Îl urmau L-au văzut viu, înviat din morți. Ba mai mult decât atât, ei au văzut că același Duh care i-a fost dat lui Iisus, acum le-a fost dat lor. Deși comunitatea se se perceapă pe sine ca pe o nouă realitate dincolo de iudaism, Sfântul Duh „i-a condus pe creștini de la bun început să predice evanghelia la toate popoarele. Toate culturile sunt potențial receptive la evanghelie și toate culturile au daruri de oferit pentru îmbogățirea evangheliei”⁴⁵. Experiența de la Cincizecime și îndemnul continuu al Duhului în primele capitole din Faptele Apostolilor sunt imagini ale catholicității unități în diversitate pe care o aduce Duhul.

Comunitatea apostolilor a recunoscut tot mai clar faptul că Botezul care marca și celebra credința lor în Hristos Cel Înviat i-a afundat în această identitate ca Popor al lui Dumnezeu, Trup al lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt. Botezul i-a îmbrăcat cu identitatea lui Hristos, i-a pus în armonie cu Hristos, le-a dat mintea lui Hristos, le-a dat participarea la însăși natura misionară și catholică a lui Dumnezeu și, astfel, i-a însărcinat să „devină evan-

⁴⁴ Joc de cuvinte intraductibil între *Kingdom of God* (Împărăția lui Dumnezeu) și *Kin-dom of God*. Această ultimă expresie a fost introdusă de Ada Maria Isasi-Diaz în cartea sa *Kin-dom of God: A Mujerista Proposal*. Expresia are legătură mai mult cu mișcarea feministă creștină și este opusă termenului folosit în mod obișnuit în Noul Testament. Isasi-Diaz folosește metafora *kin-dom* pentru a ilustra conceptul de înrudire ca bază pentru toate experiențele societale și spirituale. (n.tr.)

⁴⁵ Richard R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008), 36.

ghelia" în lumea lor⁴⁶. Imaginea lui Pavel pentru toate acestea era imaginea misionară a Bisericii ca trup al lui Hristos. Biserica, împărtaşind viața lui Hristos prin Botez, a continuat misiunea Sa de întrupare, mărturisire și propovăduire a Împărăției lui Dumnezeu.

Comunitatea misionară de care aparțineau era ea însăși un semn al penititudinii sobornicești pe care botezul o angajase să mărturisească și să lucreze pentru ea. Pavel, în special, a scris despre aceasta în epistolele către Corinteni, Romani și Efeseni. Deși „sunt multe feluri de daruri duhovnicești”, totuși este „un singur Duh”. Deși „sunt diferite tipuri de slujire”, este „același Dumnezeu”. Deși sunt „felurite lucrări, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți”. Aceasta deoarece, asemeni unui trup, Biserica are „multe mădulare”. „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi și toți la un Duh ne-am adăpat” (vezi 1 Co 12,1-30). Biserica este bogată în „felurite daruri” (vezi Rm 12,1-8). Unii sunt apostoli, alții profeți, unii sunt evangheliști, păstori și învățători, dar toți lucrează împreună pentru a pregăti Biserica pentru misiune, „pentru zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (vezi Ef 4,1-16).

Catholicitatea care se manifestă ca relația și comuniunea completă și deschisă a lui Dumnezeu în Treime, lucrând pentru desăvârșirea creației de-a lungul istoriei, a fost dăruită creștinilor prin Botez. Din această cauză, catholicitatea este un dar pe care Biserica nu îl poate pierde niciodată⁴⁷. Este o dimensiune imposibil de eradicat a naturii misionare a Bisericii.

⁴⁶ Vezi Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

⁴⁷ Comisia Teologică reunită, „Catholicity and Apostolicity,” *One in Christ*, vi (1970), 452-83. Vezi Dulles, *The Catholicity of the Church*, 25.

*Catholicitatea ad intra:
mărturisind posibilitatea Împărăției lui Dumnezeu*

Poate că catholicitatea este un dar pe care Biserica nu îl poate pierde niciodată, dar ea este, totodată, și o sarcină în care trebuie să se angajeze în mod permanent. Yves Congar spune foarte frumos:

...Biserica este și nu este încă catholică: principiul „acum și nu încă” este extras de aici, simbolizând întreaga sa natură misionară. Este deja în virtutea instituirii sale, în principiile sale oficiale ca *Ecclesia congregans*; nu a ajuns încă acolo și trebuie să devină în mod constant în natura sa istorică o *Ecclesia congregata*. ... Prin urmare, catholicitatea este o proprietate atât reală cât și virtuală, o proprietate dinamică, dată și care trebuie realizată în același timp (*Gabe și Aufgabe*⁴⁸).⁴⁹

O parte esențială a naturii misionare a Bisericii este aceea de a lucra pentru a fi ceea ce este – un semn și sacrament al plenitudinii catholice care este Împărăția lui Dumnezeu. Din nefericire, totuși, așa cum este mai mult decât evident, Biserica a eșuat de-a lungul istoriei și continuă să eșueze și în prezent să facă aceasta și să fie astfel. Prin urmare, angajarea în misiunea *ad intra*, pentru a deveni *catholică*, este o sarcină majoră. Totuși, a deveni catholică și a menține catholicitatea nu este ușor. Așa cum se exprimă Richard Gaillardetz, catholicitatea „rezidă în tensiunea dintre universal și particular”; sau, cum descrie Avery Dulles, ea „constă dintr-o interacțiune dinamică între principii opuse reciproc, dar complementare”⁵⁰. Unele dintre aceste tensiuni și realități aparent opuse

⁴⁸ În limba germană în original, termenii se pot traduce prin „dar și datorie”. (n. tr.)

⁴⁹ Congar, „La Chiesa,” 595-96.

⁵⁰ Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church*, 39; Dulles, *The Catholicity of the Church*, 121.

în cadrul Bisericii sunt deschiderea ei față de ambiguitate, recunoașterea integrității Bisericilor locale, includerea tuturor culturilor și valorificarea tuturor formelor de apostolat. Pe măsură ce Biserica lucrează la cultivarea „desăvârșirii și a plenitudinii” într-un proces dinamic de „schimb și comunicare”, de catholicitate, ea poate deveni o mărturisitoare în fața lumii pentru modul în care o viață de fidelitate față de evanghelie și relație cu Iisus Hristos poate oferi oamenilor și întregii creații o cale către o viață îmbelșugată. Lupta pentru catholicitate demonstrează faptul că Împărăția lui Dumnezeu, înrudirea cu El este, de fapt, posibilă.

Deschiderea față de ambiguitate. Geniul Papei Francisc a constatat în chemarea adresată Bisericii Catolice pentru o deschidere și incluziune înnoită, care a fost o mărturie clară a catholicității Bisericii. Spre deosebire de cei doi predecesori ai săi, Papa Ioan Paul II și Benedict XVI, care au accentuat importanța eforturilor înnoite de evanghelizare în materie de claritate a doctrinei și o nouă „ardoare” și îndrăzneală în predică (Noua Evanghelizare), Papa Francisc a accentuat importanța acțiunii de a face Biserica mai primitoare, mai tolerantă cu ambiguitatea și, astfel, mai credibilă în mărturisire⁵¹. Într-un interviu realizat de Antonio Spadaro la scurt timp după ce a fost ales ca papă și publicat în mai multe surse, Francisc a vorbit despre Biserică ca despre „un spital de campanie după luptă”. Mai important este să vindecî rănile oamenilor a spus el – „apoi putem discuta despre toate celelalte”. Francisc a continuat, spunând: „Visez la o Biserică care este o mamă și păstoriță. Slujitorii Bisericii trebuie

⁵¹ Vezi Stephen Bevans, SVD, “Beyond the New Evangelization: Toward a Missionary Ecclesiology for the Twentieth Century,” în *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millennium*, ed. Richard R. Gaillardetz și Edward P. Hahnenberg, (Collegeville, MN: The Liturgical Press. A Michael Glazier Book, 2015), 3-22.

să fie milostivi, să-și asume responsabilitatea pentru oameni și să îi însoțească precum samarineanul milostiv, care îl spală, îl curăță și îl ridică de jos pe aproapele său. Aceasta este evanghelie pură. Dumnezeu este mai mare decât păcatul”⁵².

Câteva luni mai târziu, în Exortația Apostolică *Evanghelii Gaudium*, Francisc a oferit și alte metafore pentru felul în care își imagina Biserica⁵³. Biserica ar trebui să fie „o mamă cu inimă deschisă” (vezi 46-49), sau „casa deschisă a Tatălui” (47). „Biserica nu este un birou de vamă”, insistă el. „Este casa paternă unde este loc pentru fiecare, cu viața sa împovărată de probleme” (47). Francisc vorbește despre o atitudine mai deschisă față de botezarea copiilor aparținând cuplurilor care nu sunt căsătorite în Biserică sau care nu sunt catolici activi și insistă asupra faptului că Euharistia „nu este un premiu pentru cei desăvârșiți, ci tratament puternic și hrană pentru cei slabi” (47).

Cu privire la Euharistie, au existat discuții aprinse și oarecum controversate în cadrul Bisericii Catolice referitor la posibilitatea ca acei catolici divorțați și recăsătoriți să poată primi Împărtășania în anumite condiții. Aceasta ar constitui o schimbare clară a învățăturii și practicii catolice de până acum. Francisc face aluzie la aceasta și probabil și la alte gesturi de deschidere în Biserică în Exortația Apostolică din 2016 *Amoris Laetitia* sau „Bucuria Dragostei”⁵⁴. El se exprimă destul de clar. „Este impor-

⁵² Antonio Spadaro, *A Big Heart Open to God: A Conversation with Pope Francis*, New York: HarperOne, America Press, 2012). Citatele sunt din secțiunea “The Church as Field Hospital.”

⁵³ Pope Francis, Apostolic Exhortation *Evanghelii Gaudium* (EG), https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁵⁴ Pope Francis, Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (AL), https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf.

tant ca cei divorțați care au intrat într-o nouă căsnicie să se simtă o parte a Bisericii. «Ei nu sunt excomunicați» și nu ar trebui să fie tratați ca atare, de vreme ce ei rămân o parte a comunității eclesiale” (243). Cu toate acestea, în capitolul opt al documentului intitulat „Accompanying, Discerning and Integrating Weakness” (A însoți, a discerne și a integra slăbiciunea), Francisc afirmă cu precauție, dar nu lipsit de hotărâre, catholicitatea Bisericii cu privire la cuprinderea a toate, în ciuda ambiguității. Între multele pasaje care ar putea fi citate, unul iese mai mult în evidență: „Pastorii Bisericii, atunci când propun credincioșilor ideea completă a Evangheliei și învățătura Bisericii, trebuie și să îi ajute să îi trateze pe cei slabi cu compasiune, evitând agravarea sau judecata nedreaptă și pripită. Iisus «așteaptă de la noi ... să intrăm în realitatea vieții altor oameni și să cunoaștem puterea sensibilității. Întotdeauna când reușim acest lucru, viața noastră devine minunat de complicată»” (308).

Acest fel de incluziune este solicitat de catholicitate, care devine o mărturie a evangheliei, prezența reală a dragostei și milei lui Dumnezeu, un semn viu al noii „înrudiri” cu Dumnezeu. Aceasta este ceea ce Biserica trebuie să încerce în permanență să ajungă.

Integritatea Bisericii locale. Deși probabil au fost accente diferite în contexte romano-catolice și protestante, în ultimele decenii s-a insistat asupra importanței Bisericilor locale, particulare în contextul unei Biserici mai mari, universale. Așa cum afirmă Richard Gaillardetz cu tărie, „doar o afirmare a simultaneității Bisericii locale cu cea universală poate asigura o bază potrivită pentru a reflecta la catholicitatea deplină a Bisericii”⁵⁵. Această ten-

⁵⁵ Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church*, 119. Gaillardetz vorbește în contextual dezbaterii dintre Joseph Ratzinger și Walter Kasper, ambii cardinali, cu privire la relația dintre Biserica locală și cea universală. Dezbaterea a avut loc prin intermediul unui schimb de

siune dintre local și universal trebuie să fie cultivată de Biserică, mărturisind aprecierea pe care o are față de tradițiile, expresiile și formele de guvernare și leadership locale. Acest dialog dinamic devine un semn al Împărăției către care călătorește Biserica.

În Biserica Catolică, o desprindere majoră față de ideea de „a nu vedea catholicitatea decât ca extensie a unității”⁵⁶ a fost realizată la Conciliul Vatican II. În contextul învățaturii despre colegialitatea episcopală în Biserica Romei, conciliul explică faptul că „în aceste Biserici particulare constă și din ele este constituită Biserica Catolică, una și unică” (LG 23). Ca pastori ai acestor Biserici „particulare” (termen preferat de Conciliu) sau locale, episcopii individuali sunt „vicari și ambasadori ai lui Hristos”. Ei nu trebuie „considerați ca vicari ai Pontifului roman”, ci au o anumită independență față de el, rămânând totodată loiali și în comuniune cu el (LG 27).

În LG, în contextul tratării catholicității ca atare, textul afirmă că „în virtutea aceleiași catholicități există în mod legitim în comuniunea eclezială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii, rămânând neatins primatul Catedrei lui Petru care se află în fruntea adunării universale a carității, ocrotește formele de diversitate legitime și veghează, în același timp, ca ceea ce este particular să nu aducă nici un prejudiciu unității, ci mai degrabă să o slujească”. La acest pasaj se face referire și în decretul Conciliului cu privire la misiune, în capitolul care tratează despre „Bisericile particulare” (AG 19-22). Ceea ce clarifică documentul despre misiune este faptul că deși comunitățile creștine se poate să nu fie stabilite definitiv în materie de instituții, conducere locală și independență financiară, cu toate acestea ele sunt pe deplin „Biserici”.

articole la sfârșitul anilor 1990 și începutul acestui secol. Rezultatul dezbaterii a fost un document scris pe tema „simultaneității” Bisericii universale cu cea locală.

⁵⁶ Congar, „La Chiesa,” 587.

Cu alte cuvinte, *comunitatea* este cea care alcătuiește Biserica, nu vreuna din formele instituționale care pur și simplu reflectă structurile apusene. Aceste „Biserici tinere”, din proprie voință în comuniune cu Roma, sunt „împodobite cu tradițiile lor” și „își vor avea locul propriu în comuniune biericească” (AG 22).

Papa Francisc a făcut eforturi pentru a dezvolta această discuție cu privire la catholicitate în mai multe contexte. În interviul acordat lui Antonio Spadaro, de exemplu, el încurajează o nouă conversație despre colegialitate și importanța Bisericilor locale. El insistă asupra faptului că „trebuie să mergem împreună: popor, episcopi și papă. Sinodalitatea ar trebui trăită la diferite nivele”⁵⁷. În EG, Papa Francisc spune că „nu cred că trebuie să se aștepte de la magisteriul papal un cuvânt definitiv sau complet despre toate problemele” și că „nu este oportun ca papa să înlocuiască episcopatele locale în discernământul tuturor problematicilor care se prospectează în teritoriile lor”. Prin urmare, el dorește să „continue într-o «descențializare» salutară” (EG 16). La începutul AL el spune ceva asemănător: „Fiecare țară sau regiune ... poate căuta soluții mai potrivite pentru cultura sa și mai sensibile la tradițiile și nevoile locale” (AL 3).

Francisc vorbește la nivelul papei și al episcopilor, dar aici sunt mult mai multe aspecte în joc. Dacă înțelegerea sa mai catholică referitor la autoritate poate deveni tot mai operativă în cadrul Bisericii, aceasta va implica un angajament la dialog în fiecare sector al Bisericii, ceva ce Paul VI a expus clar în enciclica sa extraordinară din 1964, *Ecclesiam Suam*, în care a legat dialogul de „însăși inima naturii și misiunii Bisericii”⁵⁸. Catholicitatea în termeni integritate a Bisericilor locale înseamnă o însușire

⁵⁷ Spadaro, *A Big Heart Open to God*, “Collegiality and Ecumenism.”

⁵⁸ Paul VI, Encyclical Letter *Ecclesiam Suam* (ES), http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html; Gaillardetz, 57.

concretă, reală a spiritului colegialității care a fost dezbătut în cadrul Conciliului, deși nesigur (vezi LG 22-24). Aceasta reclamă un angajament la dialog pe fiecare nivel al Bisericii, între episcopi și parohiile din diocesele lor, între pastori și oamenii lor, între lideri și comunitățile lor de credincioși dedicați⁵⁹.

Desigur, dintr-o altă perspectivă și protestanții s-au luptat cu ideea integrității Bisericii locale în ultimul secol. Deja în 1910, când a avut loc Conferința de la Edinburgh, un delegat scoțian a insistat asupra faptului că „China, Japonia, India trebuie să-și aducă propriile tradiții și propria pasiune pentru patriotism într-o Biserică a lui Hristos, să devină cu adevărat Biserica Chinei, Japoniei, Indiei”⁶⁰. Tema integrității Bisericilor locale a fost dezbătută și la Conferința Consiliului Misionar Internațional de la Ierusalim în 1928, precum și în contextul de după al Doilea Război Mondial, o dată cu dispariția colonialismului, la Whitby, Canada în 1947. De fapt, aceasta a fost o temă de interes în aproape fiecare conferință de la fuziunea CMI cu Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) în 1961, alături de tema evangheliei și culturii, pe care o vom trata în următoarea secțiune⁶¹. Cel mai nou document al CMB cu privire la misiune, *Together Towards Life* (TTL) conține și o secțiune substanțială referitoare la Bisericile locale. Biserica este chemată să „onoreze moda-

⁵⁹ Vezi William A. Clark, *A Voice of Their Own: The Authority of the Local Parish* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, 2005); Bradford Hinze, *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, lessons and Laments* (New York: Continuum, 2006).

⁶⁰ *Life and Work: The Church of Scotland Magazine and Mission Record*, 32, 8 (August, 1910), 244, citat în Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 258.

⁶¹ Vezi Daesung Lee și Stephen Bevans, „Culture,” în *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, ed. Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi și Roderick R. Hewitt (Oxford: Regnum și Geneva: WCC, 2016), 201-17.

litățile în care fiecare congregație locală este condusă de Duhul pentru a răspunde propriilor realități contextuale”, insistând asupra faptului că „lumea în schimbare de astăzi cheamă congregațiile locale la noi inițiative”⁶².

În tensiunea dintre Biserica locală și cea universală vedem tensiunea creativă implicată în procesul catholicității care este menținută prin „comunicare și schimb”. Nu este ceva ce se face o dată pentru totdeauna, ci este într-un proces continuu, în mișcare continuă. Pericolul este, pe de o parte, a unui amestec exagerat de la centru, cu rezultatul unei „colonizări” continue a Bisericilor particulare – un pericol mult prea real dacă natura misionară a Bisericii este neglijată sau subordonată sau dacă a deveni creștin presupune un proces de inculturație într-o nouă tradiție creștină⁶³. Pe de altă parte, există pericolul real ca Biserica locală să se desprindă complet de comuniunea la scară mare. Doar o Biserică catholică, care face eforturi continue de „comunicare și schimb” poate reuși să fie o mărturie în lume pentru ceea ce este Împărăția lui Dumnezeu și ceea ce poate fi lumea.

Dialogul cu alte culturi. Scriind în contextul chemării adresate de Papa Paul VI la o creștinătate africană autentică, Richard Gaillardetz comentează că, pentru Paul, catholicitatea realmente *cere* „un spirit de dialog cu tradițiile locale”⁶⁴. Papa Paul dezvoltă pe baza unor idei redutabile cu privire la importanța culturii în procesul evanghelizării și în teologhisire, formulate de Conciliul Vatican II. Catholicitatea, potrivit LG 13 înseamnă stimularea și însușirea

⁶² Comisia pentru Misiune și Evanghelizare a Consiliului Mondial al Bisericilor, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (TTL) (Împreună spre viață: Misiune și evanghelizare în context în schimbare) (Geneva: WCC, 2013), paragraf 72.

⁶³ John Flett evidențiază acest pericol în Apostolicity. Vezi în special capitolele 2 și 3.

⁶⁴ Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church*, 57.

„înzestrărilor, bogățiilor și obiceiurilor popoarelor”, purificându-le și înnobilându-le și, astfel, întărindu-le. AG, decretul Conciliului cu privire la misiune este plin de pasaje care cheamă la un respect profund pentru culturi. Paragraful 11 cheamă la un „dialog sincer și răbdător” care va revela „ce bogății a dăruit Dumnezeu, în mărinimia sa, neamurilor”. Paul VI a îndemnat la respect profund pentru cultură în Exortația sa Apostolică *Evangelii Nuntiandi*, iar Ioan Paul II a transformat această chemare la dialog în unul dintre punctele distinctive ale pontificatului său⁶⁵. Succesorul lui Ioan Paul II, Benedict XVI, a fost mai puțin optimist cu privire la dialogul cu tradiția, dar, din nou, Papa Francisc a insistat asupra relației culturale ca sarcină majoră a Bisericii. „N-ar face dreptate logicii întrupării a crede într-un creștinism monocultural și monoton” scria el în EG 117. Într-adevăr, „când o comunitate primește vestea mântuirii, Duhul Sfânt îi fecundează cultura cu forța transformatoare a evangheliei” (EG 116).

CMB a luat și el atitudine printr-un angajament și o deschidere față de culturile lumii, cel mai recent în documentul său din 2013 TTL. În una din secțiuni, intitulată „Evangelism and Cultures” („Evanghelizare și culturi”), TTL insistă asupra ideii că „impunerea uniformizării compromite unicitatea fiecărui individ creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (99)⁶⁶. Deși abordarea față

⁶⁵ Paul VI, Exortația Apostolică *Evangelii Nuntiandi* (EN), http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Vezi în special paragraful 20. Vezi și, de exemplu, Ioan Paul II, Enciclica *Redemptoris Missio* (RM), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html, paragrafele 52-54. Pe tema Culturii în scrierile lui Ioan Paul II până în 1992 vezi Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 49-53. Vezi și Lee și Bevans, “Culture.”

⁶⁶ Pentru dezvoltarea complete a deschiderii pe care CMB o arată față de cultură cu origini în Conferința de la Edinburgh 1910, vezi Lee și Bevans, “Culture”.

de cultură a fost ezitantă în Acordul de la Lausanne, totuși *Angajamentul de la Cape Town* 2010 al Comitetului de la Lausanne pentru Misiune Mondială și Evanghelizare este mai puternic. Prima parte este o mărturisire de credință împărțită în zece afirmații despre ceea ce creștinii iubesc. Cea de-a șaptea dintre aceste afirmații este „Iubim lumea lui Dumnezeu”, care include iubirea „națiunilor și culturilor din lume”. Deși culturile dau în vileag și „amprenta diavolului și a păcatului”, documentul anticipează și „bogăția, gloria și splendoarea tuturor culturilor aduse împreună în cetatea lui Dumnezeu – mântuită și purificată de tot păcatul, îmbogățind noua creație”⁶⁷.

Robert Schreiter notează că „la nivelul discursului oficial” Biserica Romano-Catolică a încurajat eforturile enculturației și a teologhisirii contextuale, oferind astfel condițiile unei posibilități a catholicității care poate mărturisi validitatea „fiecărui neam, seminție, popor și limbă” (Ap 7,9) și posibilitatea unei lumi condusă în întregime de harul lui Dumnezeu. Acest lucru este valabil atât pentru Biserica Catolică cât și pentru multe biserici evanghelice. Totuși, este la fel de adevărat că există un sens general „că a fost permis un nivel foarte scăzut de inculturație reală și astfel retorica enculturației începea să sune tot mai găunos”⁶⁸. Prin urmare, pentru a transforma în realitate posibilitățile Împărăției de mărturisire a catholicității, Schreiter preasează bisericile „să adopte o atitudine mult mai generoasă decât cea de până acum față de eforturile de inculturație”⁶⁹.

Aceasta înseamnă că Biserica trebuie să se angajeze în practica misionară de comunicare interculturală și de trăire

⁶⁷ Cel de-al Treilea Congres de la Lausanne, *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action* (TCTC) (*Angajamentul de la Cape Town: O mărturisire de credință și o chemare la acțiune*), (Peabody, MA: Hendrikson Publishers, 2011), I, 7, B.

⁶⁸ Schreiter, *The New Catholicity*, 116.

⁶⁹ *Ibid.*, 129.

interculturală, o practică ce, potrivit lui Anthony Gittins, poate fi îndeplinită prin deschiderea față de har. Și este o muncă grea. Aceasta „necesită bunăvoință, diplomatie, compromis, respect reciproc, dialog serios și dezvoltarea unei viziuni comune de susținere”⁷⁰. Trăirea interculturală, comunicarea și teologhisirea necesită totodată și un angajament de încredere față de Duhul Sfânt, care acționează între popoare și culturi în moduri care pun la îndoială și fac să se clatine certitudinile și formulele dogmatice. Mai necesită o recunoaștere a ceea ce Schreiter numește o anumită „nedeterminare”, însemnând „că mesajul poate fi comunicat printr-o varietate de coduri și moduri”⁷¹ – în dans, poate, sau în proverbe, prin narațiuni, poezie sau simbolism local. Această practică a catholicității necesită atât curajul de a „da drumul” din partea celor din Apus care au condus anterior Biserica, și curajul de a „vorbi” din partea subiecților locali și contextuali⁷². Curajul va implica chiar și riscul sincretismului – un termen care, așa cum spune Schreiter, „este adesea invocat prea pripit fără o descifrare atentă a ceea ce se petrece”⁷³. Mult mai periculos decât un efort creativ care forțează limitele, spune Papa Francisc, este să „rămânem fideli față de o formulare, dar să nu transmitem substanța” (EG 41).

Într-adevăr o muncă grea. Și totuși efortul unei „comunicări și a unui schimb” continuu între culturi va

⁷⁰ Anthony J. Gittins, *Living Mission Interculturally: Faith, Culture, and the Renewal of Praxis* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, a Michael Glazier Book, 2015), 5.

⁷¹ Schreiter, *The New Catholicity*, 131.

⁷² Vezi Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, “Letting Go and Speaking Out: Prophetic Dialogue and the Spirituality of Inculturation,” în Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 88-100.

⁷³ Schrieter, *The New Catholicity*, 131. Vezi și Mika Vahakangis și Patrik Fridlund, ed., *Theological and Philosophical Responses to Syncretism* (Leiden: Brill, 2016).

constitui o mărturie puternică față de lume cu privire la posibilitățile unei vieți în Hristos care, asemeni Lui, se golește de sine (Fil 2,9) pentru a primi desăvârșirea de neimaginat a Împărăției lui Dumnezeu.

Valorificarea apostolatului. În tratarea catholicității în LG 13, Vatican II dedică o scurtă secțiune „structurii interne” a Bisericii care este „compusă din diferite ranguri”. Termenul „rang” poate părea puțin ierarhic, dar el trebuie înțeles în contextul Capitolului II al documentului despre Biserică, capitol intitulat „Poporul lui Dumnezeu”. Așezarea acestui capitol în cadrul documentului este importantă. Inițial, tratarea „Poporului lui Dumnezeu” era după capitolul despre structura ierarhică a Bisericii și era cuplat cu tratarea temei laicatatului. Totuși, în timpul debaterilor pe acest document, s-a sugerat o împărțire a capitolului, cu așezarea fragmentului despre „Poporul lui Dumnezeu” înaintea celui despre ierarhie. Aceasta indică faptul că înainte de a exista orice fel de diferențe de statu sau rol în cadrul Bisericii, în primul rând a fost o comunitate de egalitate fundamentală datorată Botezului⁷⁴. În paragraful 32 citim că „este comună tuturor demnitatea membrilor datorită renașterii lor în Hristos; este comun harul înfierii, comună chemarea la desăvârșire. ... Prin urmare, cu toate că, în Biserică, nu toți merg pe aceeași cale, toți ... au primit o credință de aceeași valoare prin dreptatea lui Dumnezeu (cf. Col 3,11)”. Pe măsură ce Conciliul se apleacă asupra structurii specifice a Bisericii, vorbește despre modul în care „Hristos Domnul a instituit în Biserică sa felurite slujiri care tind spre binele întregului grup”. Astfel, „toți cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu și, ca atare, se bucură de adevărata demnitate de creștini, aspirând împreună în mod liber și organizat spre același scop, să ajungă la mântuire”

⁷⁴ Vezi Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church*, 187.

(LG 18). Aici vedem o adevărată catholicitate a structurii în Biserică. Botezul este o taină atotcuprinzătoare, dar este trăit în forma concretă a unei diversități de slujiri. Este o simfonie sau un dans al unității și diversității, care cheamă fiecare persoană din Biserică la o participare specială la misiunea lui Dumnezeu, care este împărtășită și concretizată de întreaga Biserică.

Această dinamică de unitate și diversitate a misiunii în Biserică a fost captată în mod special prin folosirea termenului de „apostolat” în ecleziologia contemporană și teologia slujirii. Kathleen Cahalan în special a dezvoltat noțiunea de apostolat – un termen foarte vechi, biblic, pentru a descrie un ucenic al lui Iisus din Nazaret – într-o manieră deosebit de nouă. Pentru Cahalan, „Apostolatul este chemarea colectivă împărtășită la o viață de slujire pentru binele lumii lui Dumnezeu. Prin apele botezului, creștinii împreună ascultă chemarea lui Dumnezeu și promet să îmbrățișeze o cale comună de viațuire – o viață de apostolat în comuniune pentru misiune”⁷⁵. Apostolatul este identitatea de bază a fiecărui creștin, dar este o identitate marcată de varietate, căci fiecare apostol are o anumită vocație, una inspirată de Duhul Sfânt pentru un anumit tip de slujire în lume. Această slujire, în cadrul Bisericii, poate fi făcută publică prin vocația pentru o anumită slujire în Biserică, dar apostolatul, pentru Cahalan, pe măsură ce o persoană devine matură, adultă, este întotdeauna o participare la misiune. Nu există creștini pasivi.

Imaginea apostolatului ca un mod de existență creștină fundamentală a fost abordată și de Papa Francisc. Schițând imaginea centrală a întâlnirii episcopilor latino-americieni din Aparecida, Brazilia, în 2007, Francisc vede Biserica drept „o comunitate de apostoli misionari” (EN

⁷⁵ Kathleen A. Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2010), 27.

24). Pentru Francisc cele două cuvinte constituie o pereche. Nimeni nu poate fi doar apostol, așa cum nimeni nu poate fi doar misionar (EN 120). O activitate o presupune pe cealaltă, iar sursa fiecăreia este Botezul. Francisc nu accentuează varietatea darurilor cu care creștinii sunt înzestrați în tratarea apostolatului ca atare. Totuși, el recunoaște această unitate în diversitate în interiorul Poporului lui Dumnezeu. „Toți suntem pe același vas și ne îndreptăm către același port”, scrie el, și prin urmare trebuie să „ne bucurăm de darurile fiecăruia, care aparțin tuturor” (EN 99). Francisc sugerează că în ansamblu, cu darurile diferite pe care le are fiecare, există o anumită „înzestrare înăscută cu realități divine” (EN 119) cu care Poporul lui Dumnezeu a fost dăruit și care îi conduce la adevăr. Pe măsură ce Biserica se angajează în dialog la fiecare nivel, folosind și respectând darurile fiecărui membru – dar doar atunci – Biserica este asistată de Duhul Sfânt⁷⁶.

Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că o astfel de catholicitate a consultărilor și dialogului, având originea în bogata varietate a darurilor apostolilor, nu este întotdeauna practică în Biserică. Într-adevăr, diferențele sunt adeseori interpretate ca „mai mareț sau mai puțin” decât ca „diferit” pur și simplu. În schimbul imaginii pauline sau biblice a unui cerc incluziv în care diferite daruri pot interacționa cu celealte în mod creativ, Biserica lucrează cu imaginea unei piramide sau a unei scări cu trepte superioare sau inferioare, privilegiate sau ordinare, sfinte

⁷⁶ Vezi Spadaro, *A Big Heart Open to God*, “Thinking with the Church.” Vezi și Richard R. Gaillardetz, “The Francis Moment: A New Kairos for Catholic Ecclesiology,” *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 69 (2014), <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/ctsa/article/view/5509/4988>, 72. Interesant, imaginea apostolatului a fost aleasă și ca temă pentru Conferința Misionară Mondială din 2018, sponsorizată de CMB și CMME în Arusha, Tanzania în martie, 2018. Vezi Conference Concept Paper (Document propunere) din octombrie, 2016.

sau seculare. Totuși, conversația solicitată de catholicitate ca „structură internă” este astfel o sarcină la care Biserica trebuie să se angajeze dacă dorește să fie Biserica așa cum este în cea mai profundă identitate a ei. Dacă Biserica ar lua în serios această catholicitate, ea ar putea constitui un model și un martor credibil în lume pentru cum lumea însăși ar putea fi și este chemată să fie de către evanghelie – un loc al dreptății și egalității reale, loc al justiției și înrudirii cu Dumnezeu.

Astfel, este o sarcină cu adevărat misionară angajarea în munca grea a construirii unei comunități care să reflecte Împărăția lui Dumnezeu, la fel de grea și riscantă ca deschiderea față de ambiguitate, prețuirea dinamicii Bisericii locale și profitul reciproc de pe urma dialogului cu tradițiile și contextele lumii. Lesslie Newbigin a vorbit extraordinar despre comunitatea creștină ca despre „hermeneutica evangheliei” sau, cum se spune, „singura evanghelie pe care mulți oameni o citesc vreodată”⁷⁷. Angajarea într-o conversație dificilă, dar rodnică despre catholicitate poate prezenta evanghelia într-o manieră credibilă, puternică, în fața lumii.

*Catholicitatea ad extra: mărturisind, slujind și
propovăduind Împărăția lui Dumnezeu în lume*

Catholicitatea care este Dumnezeu în Treime s-a revărsat peste lume în actul de creație al lui Dumnezeu și împărtășit Bisericii pe măsură ce „o unește cu Duhul”⁷⁸ în aducerea creației la desăvârșire. Prin urmare, catholicitatea nu este doar o sarcină pentru Biserică de a lucra

⁷⁷ Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI/Geneva: Eerdmans/WCC, 1989), 222-33; vezi și, de exemplu, <http://www.icatholic.ie/reflection-2016-ot-3-sunday/>.

⁷⁸ Rowan Williams, citat în Kirsteen Kim, *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission* (London: Epworth Press, 2010), 1.

spre interior – *ad intra*. Este și o sarcină pentru Biserica de a lucra pentru aceasta în lume – *ad extra* – prin slujirea întregii creații a lui Dumnezeu, prin cooperarea cu toți oamenii de credință și prin mărturisirea, lucrarea și predicarea unui mesaj clar și uneori provocator de dreptate și reconciliere. Sarcina misiunii lui Dumnezeu este de a lucra pentru catholicitatea lumii. Biserica „se alătură” misiunii lui Dumnezeu prin „slujirea sa catholică”: mărturisind, slujind și predicând ceea ce Dumnezeu face întotdeauna și pretutindeni.

Slujirea întregii creații. La scurt timp după ce a fost ales, Papa Francisc a călătorit pe insula Lampedusa adesea primul loc de popas pentru mii de migranți și refugiați care au venit în Europa traversând Marea Mediterană în bărci care în loc de „vehicule ale speranței” s-au transformat în „vehicule ale morții”⁷⁹. În predica sa emoționantă din acea zi, Francisc a folosit pentru prima dată o expresie care a devenit o caracteristică a pontificatului său: „globalizarea indiferenței”. O asemenea indiferență este, desigur, opusul catholicității. O Biserică într-adevăr catholică este una care îi ajută pe toți și pe toate, dar în special pe cei săraci, pe marginalizați, „resturile” (EG 53) acestei lumi. O asemenea rază de acțiune a catholicității în misiune a constituit o preocupare majoră și un subiect de interes de la începutul slujirii papale a lui Francisc. El îndeamnă la includerea completă a săracilor lumii în cadrul societății umane și cheamă Biserica să fie un factor în acea includere. Citând cuvintele lui Ioan XXIII, *Mater et Magistra*, Francisc îndeamnă Biserica să lucreze pentru cei săraci în vederea obținerii de „«prosperitate în multiplele sale aspecte». Asta implică educație, acces la

⁷⁹ Pope Francis, Predică la Lampedusa, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

asistența sanitară și în special loc de muncă, pentru că în munca liberă, creativă, participativă și solidară ființa umană exprimă și sporește demnitatea propriei vieți. Salariaul just permite accesul adecvat la celelalte bunuri care sunt destinate uzului comun” (EG 192).

Cu toate acestea, Papa Francisc merge mai departe. O Biserică într-adevăr catolică este chemată să „fie săracă și pentru săraci”. „Este necesar ca toți să ne lăsăm evanghelizați de ei” (EG 198). Același „schimb” este susținut și de documentul TTL al CMB atunci când vorbește despre „misiune pornind de la margini” (vezi paragrafele 36-42). TTL insistă asupra faptului că direcția de desfășurare a misiunii trebuie să fie schimbată. În locul unui centru bogat care slujește marginilor sărace, o Biserică într-adevăr misionară este profund catolică. Ea recunoaște puterea și înțelepciunea celor excluși sistematic de la slujire. „O preocupare comună majoră a oamenilor de la margini este eșecul societăților, culturilor, civilizațiilor, națiunilor și chiar a Bisericilor în a onora demnitatea și valoarea *tuturor* persoanelor. Nedreptatea se află la originea inegalităților care dau naștere marginalizării și opresiunii” (TTL 42). Catholicitatea în misiune se referă la implicarea întregii Biserici în acțiunea de slujire. Nu lucrează doar *pentru* toate popoarele, ci *între* ele și *cu* ele, recunoscând propria lor lucrare *de* misiune⁸⁰.

În EG, Papa Francisc include întreaga creație – animale, plante, pământ, ape, stele – în categoria „ființelor fragile și lipsite de apărare” (EG 215) și astfel însărcinează Biserica, ca parte a misiunii sale, „să ne îngrijim de fragilitatea lumii în care trăim și să-i ocrotim toate viețuitoarele” (EG 216). Catholicitatea Bisericii este astfel exprimată și exercitată într-o acțiune misionară care depășește ființa

⁸⁰ Vezi Stephen Bevans, “Mission among Migrants, Mission of Migrants: Mission of the Church,” în ed. Daniel G. Groody și Gioacchino Campese, *A Promised Land, A Perilous Journey* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), 89-106.

umană, în slujba lumii animale și fizice. Această însărcinare dată de papa Francisc este accentuată și mai mult în enciclica sa din 2015 *Laudato Si'*, care îndeamnă Biserica să lucreze cu popoare de toate credințele și de nici o credință în protejarea și slujirea „casei noastre comune”. Catholicitatea necesită un angajament pentru dialog și acțiune la nivel internațional, la nivel local, în zona economiei și a comunității științifice⁸¹.

Unul dintre cele mai proaspete aspecte ale documentului TTL este extinderea misiunii la întreaga creație. Biserica este chemată să „treacă dincolo de o abordare îngustă centrată pe om la îmbrățișarea unor forme de misiune care exprimă relația noastră reconciliată cu toată creația” (TTL 19). Documentul continuă cu o provocare adresată Bisericii de a gândi misiunea mai puțin ca pe „ceva făcut din umanitate *pentru* alții” și mai mult ca pe o lucrare pentru a stabili comuniunea *cu* toată creația. Practicarea catholicității în acest sens este recunoașterea faptului că și creația este în misiune față de noi, oferindu-ne înmproșpătare și vindecare atunci când suntem în armonie cu ea.

Sarcina misiunii include a sluji întreaga creație și a lăsa creația să ne slujească, astfel încât întreaga creație să poată reflecta catholicitatea care este viziunea lui Dumnezeu pentru viitor, atunci când legea blândă și dătătoare de libertate a lui Dumnezeu va umple toate lucrurile.

Cooperând cu toate popoarele de credință sau fără credință. Teologul german Hans Küng a scris foarte frumos că nu va exista pace între popoarele lumii dacă nu este pace între religii. El scrie mai departe că nu va exista pace între religii dacă nu există dialog între aceste religii⁸². Anga-

⁸¹ Papa Francisc, Enciclica *Laudato Si'* (LS), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, 163-201.

⁸² Hans Küng, *Christianity: Essence, History, Future* (New York: Continuum, 1995). 783.

jamentul față de dialogul interreligios nu este ceva necesar sau periferic pentru catholicitatea care este trăită în misiune. Dimpotrivă este constitutiv pentru catholicitate și, prin urmare, pentru misiunea însăși.

Conciliul Vatican II a vorbit despre catholicitatea care alimentează nevoia pentru dialog interreligios în documentul său cu privire la religiile necreștine, *Nostra Aetate*. În paragraful 2 conciliul menționează faptul că deși Biserica trebuie să proclame întotdeauna adevărul lui Iisus Hristos, totodată ea trebuie să privească „cu un respect sincer la acele moduri de a acționa și a trăi, la acele reguli și doctrine care ... reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii”⁸³. Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană elaborată de Conciliul Vatican II, într-un fragment renumit vorbește despre felul în care „Duhul Sfânt oferă tuturor posibilitatea ca, într-un mod cunoscut de Dumnezeu, să fie asociați acestui mister pascal”⁸⁴. În mod similar, documentul TTL recunoaște faptul că Duhul „lucrează în mod necunoscut și noi nu înțelegem lucrarea Duhului în alte tradiții renumite” (TTL 93).

Documentele Bisericilor și scrierile teologilor recunosc patru tipuri de dialog interreligios, dintre care toate ar putea fi modalități prin care creștinii să se angajeze în slujirea catholicității⁸⁵. Primul tip de dialog este un di-

⁸³ Conciliul Vatican II, Declarație despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine, *Nostra Aetate* (NA), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, 2.

⁸⁴ Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et Spes* (GS), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, 22.

⁸⁵ Vezi, de exemplu, documentul comun publicat de Consiliul Pontifical pentru Dialog Interreligios și Congregația pentru evanghelizarea popoarelor, *Dialogue and Proclamation* (DP) (*Dialog și propovăduire*), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/docu-

alog al vieții, practica simplă, dar voită a oamenilor de diferite credințe, de nici o credință sau de credință creștină de a trăi împreună, de a deveni prieteni, ajungând să se cunoască reciproc ca persoane. O astfel de practică poate evolua până la stabilirea unei catholicități reale între popoarele lumii. Unitatea născută dintr-o asemenea catholicitate vine din acceptarea și desfătarea de diversitatea celorlalți, pe măsură ce oamenii se angajează într-un proces informal de „comunicare și schimb” în viața lor zilnică. Un al doilea tip de dialog – cel al acțiunii împărtășite – este deosebit de important pentru discuția noastră prezentă. Oameni de diferite credințe sau creștini lucrează împreună pentru o anumită cauză – mai mult decât legi pentru imigrație, de exemplu, sau practici anti-rasiste sau lucrează împreună pentru o infrastructură mai bună în zonele sărace. Lucrând împreună, oameni de toate tipurile de credințe religioase sau seculare pot face o lume mai bună, unde egalitatea, demnitatea și schimbul reciproc pot fi mai bine practicate și experimentate ca roade ale catholicității. Un al treilea tip de dialog este cel de schimb teologic și poate cel mai adesea desfășurat între teologii profesioniști și filosofi. Deși efectul unor astfel de schimburi poate părea limitat, ele pot contribui la o înțelegere reală între oameni care pot avea o influență mai mare asupra societății. „Comunicarea și schimbul” în care ei se angajează poate contribui la o înțelegere mai profundă a celuilalt, deși un acord deplin

ments/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html, 42-46; Consiliul Mondial al Bisericilor, *Ecumenical Considerations for Dialogue and Religions with People of Other Religions (Considerații ecumenice pentru dialog și relații cu popoare de alte religii)*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions>, 31-33; Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 383-84.

nu este posibil întotdeauna. În fine, există și dialogul spiritual, desfășurat pe măsură ce oamenii credincioși și cei care nu aparțin nici unei credințe își împărtășesc cele mai profunde convingeri și, acolo unde este posibil, chiar se roagă împreună. Acest tip de dialog a fost exemplificat foarte frumos în câteva întâlniri ale liderilor religioși la Assisi, sub conducerea papilor Ioan Paul II, Benedict XVI și Francisc. La fiecare nivel, dialogul este catholicitatea în acțiune, străduindu-se să creeze a adevărată unitate în diversitate – nu în materie de credințe și practici, ci în materie de inimi, căutare sinceră și atitudini fundamentale.

La începutul pontificatului său, Papa Francisc a deranjat pe unii conservatori când a sugerat că și ateii ar putea fi mântuiți dacă sunt sinceri și fac bine în lume⁸⁶. Cu toate acestea, Papa Francisc a menținut destul de mult linia învățăturilor Conciliului Vatican II cu privire la ateism, care spun în mare cam același lucru (vezi LG 16 și GS 21). GS menționează că „adeseori credincioșii poartă o anumită răspundere” pentru ateism, „în măsura în care, ei neglijează educarea credinței sau prezintă doctrina în mod înșelător, sau chiar sunt deficienți în viața lor religioasă, morală și socială” (GS 19). Prin urmare, pe această bază, creștinii trebuie să audă vocile necredincioșilor, să intre în dialog cu ei, să lucreze cu aceștia, să caute să îi înțeleagă mai bine. De cele mai multe ori, cei necredincioși nu sunt dușmanii oamenilor credincioși, ci poți fi aliați cu ei în construirea unei lumi a egalității reale și a unității în diversitate la care ne cheamă catholicitatea.

Lucrând pentru dreptate și reconciliere. Într-o lume dezbinată de violență extremă, de exploatarea oamenilor și de tot felul de nedreptăți, rolul Bisericii creștine trebuie să fie cel al mărturisirii și lucrării pentru dreptate, pace

⁸⁶ Vezi, de exemplu, “Pope Francis Says that Atheists Can Do Good and God to Heave Too,” (“Papa Francisc spune că ateii pot face bine și Dumnezeu îi poate înălța și pe ei”) <http://www.catholic.org/news/hf/faith/story.php?id=51077>.

și reconciliere. Așa cum insistă Robert Schreiter, „noua catholicitate” pe care o susține trebuie să recunoască „asimetriile de putere, experiența pierderii prin migrație forțată, înțelesul riscului și al accidentelor într-o lume amenințată din punct de vedere ecologic și de alt tip”⁸⁷. Catholicitatea înseamnă că Biserica „trebuie să fie prezentă la granița dintre cei care profită și se bucură de roadele procesului de globalizare și cei care sunt excluși și oprimați de acest proces”⁸⁸. Biserica se angajează în acest fel în slujirea catholică, lucrând pentru o lume în care oamenii își pot recunoaște reciproc demnitatea fundamentală de creație după chipul Dumnezeuului în Treime.

Biserica trebuie să fie, întâi de toate, o voce pentru dreptate în lume. O astfel de voce poate fi cea a creștinilor individuali care prin mărturia personală, scrisori sau telefoane adresate legislatorilor sau liderilor politici, editorialelor din ziare sau contribuții la blog-uri se angajează să apere drepturile și demnitatea oamenilor. Această voce ar putea să aparțină și instituțiilor, prin declarații și poziții oficiale ale Bisericii pe teme precum opoziția față de pedeapsa capitală, sprijinul drepturilor pruncilor nenăscuți sau grija pentru creație. Poate chiar mai importante sunt eforturile creștinilor de a face să se audă și a evidenția vocile celor oprimați și marginalizați⁸⁹. Pe măsură ce sunt create politici și sunt adoptate legi prin intermediul unui astfel de angajament pentru comunicare și schimb, Biserica lucrează pentru identificarea de căi ca vocile tuturor popoarelor să fie auzite și respectate în toată diversitatea lor.

Eforturile pentru reconcilierea oamenilor între ei este un alt aspect important al lucrării catholicității *ad extra* de

⁸⁷ Schreiter, *The New Catholicity*, 129.

⁸⁸ *Ibid.*, 130.

⁸⁹ Vezi David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 400-408; Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 369-78.

către Biserică. Fie că acea reconciliere este una personală între soți sau între familii sau între victime și făptași, reconcilierea culturală a popoarelor indigene în toată lumea sau reconcilierea necesară chiar în cadrul Bisericii, creștinii sunt chemați prin catholicitatea lor să proclame posibilitatea reconcilierii, să o mărturisească în viața lor sau să se angajeze în procesul migălos de a determina îndeplinirea ei.

Este de remarcat faptul că Charles van Engen vorbește despre catholicitate ca despre slujirea *reconciliantă* a Bisericii⁹⁰. Catholicitatea înseamnă a aduce tensiune și diferențe în dialogul reconciliant, rodnic. O astfel de slujire ar putea servi pentru a aduce la un numitor comun diferențele distructive între culturi sau între religii. Ar putea să aducă noi relații între victime și făptași sau între popoarele înstrăinate unul de altul. Ar putea fi slujirea pentru reconcilierea dușmanilor vechi sau culturilor divizate de ani de nedreptate rasială. Oricum ar fi, dinamica unei Biserici misionare o va determina pe aceasta să lucreze pentru o astfel de catholicitate mare în lume⁹¹.

Concluzii

Biserica *este* catholică și nu va înceta niciodată să *fie* astfel. Aceasta pentru că originea și sursa care ajută la continuarea existenței ei este catholicitatea lui Dumnezeu ca atare, un Dumnezeu a cărui existență este exprimată printr-o misiune iubitoare, eliberatoare, tămăduitoare și reconciliantă în lumea lui Dumnezeu. Iată de ce Biserica trebuie să-și exercite catholicitatea în misiune. Trebuie

⁹⁰ Vezi van Engen, *God's Missionary People*, 68.

⁹¹ Pentru reconciliere și misiune, vezi, de exemplu, Robert Schreiter și Knud Jørgensen, eds., *Mission as Ministry of Reconciliation* (Oxford: Regnum Books, 2013); vezi și Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, și Gerard F. Powers, ed., *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010).

să devină în mod constant ceea ce este, pentru a putea fi o mărturie credibilă pentru ceea ce Dumnezeu întreprinde mereu în creația Sa. Aceasta este misiunea *ad intra*. Dar ea trebuie să fie mereu un factor, ca parteneră a lui Dumnezeu, al catholicității în lume – incluzând toate popoarele, toată creația, toate religiile și prețuind angajamentele; lucrând și luptând pentru demnitate și dreptate. Prin exercitarea dinamică a catholicității ei, Biserica prezintă concret natura sa misionară: trimisă ca o comunitate de apostoli să continue misiunea lui Dumnezeu de sfințire și unire a lumii.

De la o Biserică la nivel global la o Biserică la nivel mondial

Catholicitatea contemporană
și impactul ei asupra misiunii

DUPĂ CUM SUGEREAZĂ ȘI TITLUL, acest eseu va cuprinde două părți. O primă parte va reflecta asupra unuia dintre evenimentele majore care au influențat catolicismul în ultimele decenii. Este vorba despre schimbarea centrului de greutate de la așa-numitul „Nord Global” la „Sudul Global”, care marchează apariția „catolicismului mondial”. Parafrazând titlul cărții lui Scott W. Sunquist din 2015 despre creștinismul mondial, secolul al XX-lea ar putea fi numit foarte ușor „surprinzătorul secol *catolic*”¹. O a doua parte va reflecta asupra rolului misiunii Bisericii în această schimbare importantă. Pe de-o parte, va urmări impactul *misiunii* asupra evoluției acestei schimbări. După cum observă Dale T. Irvin, succesul mișcării misionare moderne „pare a fi cel mai important factor din viața creștină mondială”². Totuși, a doua parte a acestei secțiuni va reflecta asupra impactului *asupra* misiunii Bisericii pe care această trecere la catolicismul mondial

¹ Vezi Scott W. Sunquist, *The Unexpected Christian Century: The Reversal and Transformation of Global Christianity, 1900-2000* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015).

² Dale T. Irvin, „What is World Christianity?” în ed. Jonathan Y. Tan și Anh Q. Tran, *World Christianity: Perspectives and Insights* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016), 11.

îl cere. Misiunea catolică în lumea de astăzi nu se angajează doar în *sectoare* potrivite noii sale realități. Se angajează în *moduri* de misiune pe care această nouă realitate le impune.

**De la „Biserica Globală”
la „Biserica la nivel mondial”:
apariția catholicismului mondial**

Globală încă de la început

Încă de la origini, creștinismul s-a dorit a fi o religie pentru întreaga lume. Toate evangheliile sinoptice se încheie cu o poruncă a lui Iisus de a „face ucenici din toate neamurile” (Mt 28, 19; Lc 24, 47), mergând „în toată lumea” (Mc 16, 15). Comunitatea primară, condusă de Dumnezeu Sfânt, a luat hotărârea decisivă de a permite oamenilor să își păstreze identitatea lor națională și culturală atunci când vor accepta Împărăția lui Iisus (vezi FA 15, 1-35), chiar dacă „în Hristos” diferențele culturale, sociale și de gen au fost, în cele din urmă, depășite (vezi Ga 3, 28).

Istoria Bisericii contemporane a arătat cum creștinismul s-a extins încă de la început în toată lumea cunoscută³. Noul Testament prezintă răspândirea creștinismului spre vest în Imperiul Roman, inclusiv în nordul Africii, însă creștinii au mers și spre răsărit, în Persia, de-a lungul marilor rute comerciale spre sud până în India și Etiopia și spre est până în Asia și China. Apariția islamului în secolul al VII-lea, cu toate că nu a suprimat complet credința creștină, a limitat puternic existența sa

³ Pentru ceea ce urmează, vezi, de exemplu, Dale T. Irvin și Scott W. Sunquist, *History of the World Christian Movement, Volume I: Earliest Christianity to 1453* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001). Dintr-o perspectivă istorică mai generală, vezi Peter Frankopan, *The Silk Roads: A New History of the World* (London: Bloomsbury, 2015).

în Africa de Nord, peninsula Iberică și Orientul Mijlociu. Răspândirea Islamului a dus de asemenea la o izolare crescândă a Creștinismului Oriental față de Apus, a Constantinopolului față de Roma, încheindu-se în secolul al XI-lea cu separarea celor două Biserici. Biserica Romano-Catolică s-a limitat la Europa de Vest, în timp ce Biserica Ortodoxă de Răsărit se găsea în Imperiul Bizantin și în Rusia. Anul 1453 a cunoscut căderea Constantinopolului, izolând practic creștinismul catolic în interiorul granițelor Europei Occidentale. Până la sfârșitul secolului al XV-lea, spune Sunquist, „părea că creștinismul va rămâne doar o religie tribală a Europei Occidentale, cu niște mici avanposturi în Etiopia, India și Orientul Mijlociu”⁴. Catolicismul a fost constrâns să devină o religie occidentală.

Totuși, în acest punct din istorie, lucrurile s-au schimbat radical. După cum subliniază Sunquist, Islamul ar fi putut continua să domine lumea. De fapt, a rămas o amenințare pentru Europa Occidentală pentru încă câteva secole⁵. Și China ar fi putut să devină puterea dominantă a lumii. La începutul secolului al XV-lea, China, sub Împăratul Ming Yongle, a construit o flotă de nave mari, numărând circa 3500. Până la mijlocul secolului, China a efectuat șapte drumuri în India, Coreea, Persia, Arabia și coasta de est a Africii, cu intenția extinderii prezenței sale comerciale și diplomatice. Totuși, după moartea lui Yongle, această ambiție a fost împiedicată de forțe mai conservatoare din Imperiu, iar până în anul 1500 flota a dispărut⁶.

⁴ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, 7.

⁵ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, xvi. Vezi John W. O'Malley, *A History of the Popes: From Peter to the Present* (Lanham, MD: Rowan & Littlefield, 2010), 186, 189, 212. De exemplu, Imperiul Otoman a asediat Viena în 1529 și 1683.

⁶ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, xvi; Dale T. Irvin și Scott W. Sunquist, *History of the World Christian Movement, Volume*

Totuși, ceea ce s-a întâmplat în continuare a fost că popoarele catolice din Spania și Portugalia, ambele construind flote mari, și-au afirmat influența în întreaga lume. La sfârșitul secolului al XV-lea, navele portugheze au explorat coasta de vest a Africii. În 1492 — același an în care spaniolii au reușit să învingă islamul în Spania — Cristofor Columb „a descoperit” (întâlnit, invadat) ceea ce a ajuns să se numească America. La începutul secolului al XVI-lea, Ferdinand Magellan a făcut ocolul pământului. În curând, Spania și Portugalia au înființat colonii și avanposturi în întreaga lume, iar cu acestea au venit misionari pentru a-i converti la creștinismul catolic pe cei colonizați. După cum arată Sunquist, „avanposturile creștine au fost înființate în coloniile portugheze: Goa, Brazilia, Mozambic, Timor, Malacca, Kongo (Congo), Luanda (Angola), Guineea, Macao. Spaniolii au cucerit ținuturi întinse și au trimis călugări și frați pentru a aduce civilizația creștină în acele regiuni: America și Filipine”⁷. Catolicismul din secolul al XVI-lea, izolat într-un mic colț al lumii datorită înconjurului islamic, a izbucnit, a ieșit pe ușa din spate (în apusul neexplorat) și a ajuns să se răspândească pe glob și să înconjoare islamul”⁸. Catolicismul devenise o religie globală. Mișcarea catolică misionară s-a clătinat la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin ofensiva iluminismului, suprimarea iezuiților în 1773 și haosul provocat de Revoluția Franceză și de urmările napoleonice. Însă, după înfrângerea lui Napoleon din 1815, s-a reluat iarăși, cunoscând o adevărată explozie a congregațiilor misionare noi, atât de femei cât și de bărbați. Din păcate, extinderea misionară a mers mână în mână cu expansiunea colonială europeană din cursul secolului al XIX-lea⁹.

II: Modern Christianity from 1454-1800 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012), 1.

⁷ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, 9.

⁸ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, 10.

⁹ În ceea ce privește punctul esențial al activității misionare catolice de la sfârșitul secolului al XIX-lea, vezi Joseph Greco, „Direction

*De la o Biserică globală la o Biserică la nivel mondial:
transformare și regres*

Până în secolul al XX-lea, însă, centrul de gravitație al acestui catolicism global a rămas în Occident sau, mai precis, la Roma. Deși cercetarea contemporană prezintă o anumită pluralitate în primirea creștinismului în rândul popoarelor asiatice, latino-americane, nord-americane, și chiar în Europa, idealul tridentin al unui creștinism uniform și centralizat a rămas viu¹⁰. Euharistia și alte taine erau săvârșite în același mod la nivel mondial și în aceeași limbă: latina; educația teologică, mai ales după *Aeterni Patris* a lui Leo XIII, conținea aceeași teologie scolastică; episcopii și vicarii apostolici așteptau îndrumare și povățuire de la papă și curia romană. Așa cum a remarcat Karl Rahner în mod ironic, în această perioadă „activitatea concretă a Bisericii în relația sa cu lumea din afara Europei a fost de fapt (iertată expresia) activitatea unei firme de export care a exportat o religie europeană precum o marfă pe care nu a vrut să o schimbe, ci a trimis-o în lume împreună cu restul culturii și civilizației pe care aceasta le-a considerat superioare”¹¹.

Rahner a văzut dovada unei schimbări profunde în catolicism în adunarea episcopilor de la Conciliul II Vatican

et Ordonnance de l'activité Missionnaire (nos 28 à 34)” în ed. Johannes Schütte, *Vatican II: L'activité missionnaire de L'Eglise* (Paris: Editions du Cerf, 1967), 65. Despre renașterea mișcării misionare din secolul al XIX-lea, vezi Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 221-27.

¹⁰ Vezi de exemplu, Antje Flüchter și Rouven Wirbser, ed., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden: Brill, 2017). Vezi mai ales Antje Flüchter, „Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction”, 3-49.

¹¹ Karl Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, *Theological Studies* 40.4 (December, 1979): 717.

din 1962 pe care a numit-o instituirea „Bisericii mondiale”. La Conciliul I Vatican din 1870, menționa el, nu au fost prezenți episcopi indigeni din Africa sau Asia. O sută de ani mai târziu, la Vatican II, în ciuda faptului că numărul „nu era proporțional cu cel al episcopatului occidental”, „a fost totuși prezentă” o delegație a episcopilor din Asia, Africa și Oceania¹². Misiologul Walbert Buhlmann a numit schimbarea „venirea celei de-a treia Biserici” în titlul cărții sale din 1974¹³. Prima Biserică, a spus el, a fost Biserica din Răsărit și a înflorit în primul mileniu. A doua Biserică a fost Biserica Occidentală a celui de-al doilea mileniu, timp în care aceasta s-a angajat în importanta sa activitate misionară. Al treilea mileniu, totuși, aparține celei de-a treia Biserici, adică Biserica „Lumii a Treia” sau Biserica din Sud¹⁴. Apariția celei de-a treia Biserici reprezintă ceea ce Buhlmann numește un „eveniment de epocă”¹⁵ și, de fapt, s-a născut în 1970, anul în care „51% dintre toți catolicii trăiau în continentele sudice: America Latină, Africa, Asia-Oceania”¹⁶.

Totuși, în ciuda acestei schimbări epocale, procentul catolicilor din întreaga lume nu a crescut în ultima sută de ani. Cu un secol în urmă, catolicii reprezentau aproximativ jumătate din populația creștină din lume, iar acel procent rămâne valabil și astăzi. Ceea ce înseamnă că în ultimul secol populația catolică a lumii s-a triplat, de la aproximativ 300 de milioane în 1910 la puțin peste

¹² Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation”: 718.

¹³ Walbert Buhlmann, *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Present and Future of the Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1974). Despre lucrarea lui Buhlmann, vezi Lalsangkima Pachuau, *World Christianity: A Historical and Theological Introduction* (Nashville, TN: Abingdon, 2018—forthcoming), Capitolul I.

¹⁴ Walbert Buhlmann, *The Church of the Future: A Model for the Year 2001* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), 5-6.

¹⁵ Buhlmann, *The Coming of the Third Church*, ix.

¹⁶ Buhlmann, *The Church of the Future*, 4.

un miliard și un sfert în 2018¹⁷. Atât aceasta creștere, cât și stagnarea procentului se explică prin faptul că, pentru a împrumuta observația lui Scott Sunquist despre creștinismul mondial în general, noua epocă a catolicismului implică atât o *transformare*, cât și un *regres*.

Transformarea a avut loc în distribuția geografică a catolicismului. În 1910, două treimi dintre catolici locuiau în Europa, Franța fiind cea mai mare țară catolică din lume, urmată de Italia, Brazilia, Spania și Polonia. Astăzi, procentul de catolici din lume practic s-a inversat, 68% trăind în afara Europei și Statele Unite — America Latină cu 39%, Africa subsahariană cu 16% și Asia-Pacific cu 12%. Cele mai mari țări catolice din lume sunt Brazilia, Mexic, Filipine și Statele Unite. Franța, fostul lider, este acum pe locul al șaptelea. Locul unde catolicismul a crescut exponențial este în Africa. În 1910, Africa era 1% catolică; astăzi populația ei catolică este de 21%. De asemenea, s-a înregistrat o creștere semnificativă în regiunea Asia-Pacific, de la 1% la 3% și în America de Nord, cu o creștere de 16-26% (America de Nord include Mexicul)¹⁸.

Totuși, a avut loc și un *regres* al populației catolice. Cel mai semnificativ regres a fost în Europa, unde doar 24% din catolicii lumii trăiesc acum și care a înregistrat o diminuare a procentului populației catolice de la 65% în 1910¹⁹. Chris Lowney a numit aceasta o criză nemaiîntâlnită de la Reforma secolul al XVI-lea. El citează o adresă a fostului cardinal Franz König din 1999, deplân-

¹⁷ Vezi Pew Research Center, „The Global Catholic Population”, <http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/>. Aceste statistici sunt din 2013. Pentru populația catolică de astăzi, vezi Todd M. Johnson, Gina A. Zurlo, Albert W. Hickman, și Peter F. Crossing, „Christianity 2018: More African Christians and Counting Martyrs”, *International Bulletin of Mission Research* 42.1 (Ianuarie, 2018): 24.

¹⁸ Pew Research Center, „The Global Catholic Population”.

¹⁹ Pew Research Center, „The Global Catholic Population”.

gând faptul că „Europa, fostul centru al Bisericii Occidentale, este acum descris ca fiind «cartierul cel mai lipsit de Dumnezeu de pe pământ»”. Participarea la mesă în Europa este mai mică de 15%; vocațiile pentru viața religioasă și preoție sunt aproape inexistente, iar bisericile se închid peste tot²⁰. În Statele Unite, potrivit sociologului Christian Smith, „jumătate din tinerii [americani] care s-au identificat drept catolici când erau adolescenți, nu se mai considerau catolici după 10 ani, când împlineau 20 de ani. Aceasta este o pierdere constantă de 50% într-un deceniu”²¹. De asemenea, alarmant este faptul că populația catolică din America Latină și Caraibe s-a diminuat considerabil, de la 90% în 1910 la doar 72% un secol mai târziu²². O mare parte din acest regres din America Latină și Caraibe se datorează, totuși, creșterii penticostalismului — un lucru care i-a îngrijorat mult pe episcopii latino-americani la întâlnirea din 2007 din Aparecida, Brazilia²³. Lowney scrie că populația catolică din Brazilia (fiind încă cea mai mare țară catolică din lume) a scăzut la 60%, determinându-l pe cardinalul Claudio Hummes, arhiepiscop de São Paulo, să se întrebe cu neliniște „cât timp va mai fi Brazilia o țară catolică?”²⁴

²⁰ Chris Lowney, *Everyone Leads: Revitalizing the Catholic Church* (Lanham, MD: Rowen and Littlefield, 2017), 2, 20-21. Citarea din cardinalul König este din „The Pull of God in a Godless Age”, *The Tablet* (18 Septembrie 1999): 4.

²¹ Christian Smith, „The Situation with U.S. Catholic Youth Is Actually Grim”, *National Catholic Reporter* (13 iunie 2015), <https://www.ncronline.org/news/faith-parish/situation-us-catholic-youth-actually-grim>. Citat în Lowney, *Everyone Leads*, 21.

²² Pew Research Center, „The Global Catholic Population”.

²³ Vezi Larry Rohter, „Pope and Bishops Set Thorny Agenda for Talks”, *New York Times* (13 mai 2007), <https://www.nytimes.com/2007/05/13/world/americas/13bishops.html>.

²⁴ Pew Research Center, „Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Country”, 13 noiembrie 2014, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

Există totuși un alt aspect important al acestui regres. Este adevărat că Europa și America de Nord au încetat să mai fie centrul catolicismului. Cu toate acestea, din cauza migrației pe scară largă din noul centru al catolicismului în Sudul Global, forma catolicismului din Nordul Global se schimbă rapid și radical. De exemplu, există comunități mari de filipinezi catolici, indieni și indonezieni, în multe țări din Europa și America de Nord, precum și în comunitățile de catolici ghanezi, nigerieni și congolezi. Această schimbare în rândul populației catolice a impus congregațiilor misionare, cum ar fi propria mea *Societate a Cuvântului Divin*, să trimită membrii filipinezi, indieni, indonezieni și africani nu numai pentru evanghelizarea europenilor, ci și pentru grija față de migranți. Populația catolică din Statele Unite a rămas constantă, însă această stabilitate este într-adevăr rezultatul migrației catolicilor din America Latină. Acești imigranți echilibrează numărul tot mai mare de catolici care părăsesc Biserica pentru a se alătura altor grupări creștine sau care au rămas dezamăgiți de poziția Bisericii față de rolul femeilor, atitudinea față de homosexualitate sau scandalul abuzurilor sexuale²⁵.

În orice caz, este limpede faptul că în ultima jumătate de secol a apărut un altfel de catolicism — un catolicism care are centrul de gravitație în Sudul Global. O modalitate de a exprima această schimbare ar putea fi aceea de a vorbi despre ea ca o trecere de la o „Biserică globală” sau „catolicism global” (cu o extindere geografică globală, dar cu un centru clar de putere în Europa) către o „Biserică mondială” sau „catolicism mondial” (cu aceeași extindere geografică, dar cu un exercițiu de

²⁵ Pew Research Center, „The Global Catholic Population”. Mark M. Gray, „Lapsed Catholics weigh in on why they Church”, <https://www.osv.com/OSVNewsweekly/Story/TabId/2672/ArtMID/13567/ArticleID/16269/Lapsed-Catholics-weigh-in-on-why-they-left-Church.aspx>.

putere mult mai distribuit). Nu toți teologii sau misiologii ar accepta această distincție, dar ea este susținută în mod elocvent de istoricul și misiologul Lamin Sanneh, dar și de teologul ghanez Kwame Bediako²⁶. Descrierea lui Rahner cu privire la „Biserica mondială” o arată ca una care „începe să acționeze prin influența reciprocă exercitată de toate componentele sale”²⁷. Bediako argumentează că, spre deosebire de „creștinismul global”, „creștinismul mondial” are subtilități de „poli-centrism pozitiv, prin care multe centre au oportunitatea de a învăța unele de la altele”²⁸.

O nouă eclesiologie

Totuși, „poli-centrismul Bisericii mondiale”, nu este pur și simplu determinat de schimbarea centrul de gravitație al catolicismului. O astfel de schimbare este cu siguranță un factor, dar la fel de importantă este, cred, schimbarea în eclesiologie articulată în cadrul Vatican II. Conciliul a subliniat importanța colegialității episcopale, autoritatea episcopilor locali în Bisericile lor și importanța „Bi-

²⁶ Mai exact, Sanneh și Bediako vorbesc despre „creștinismul mondial” și nu despre „Biserica mondială”. Cred însă că argumentele lor „funcționează” și în contextul catolicismului, dând expresiei lui Rahner mai multă profunzime. Vezi Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 21-26; Kwame Bediako, „Conclusion: The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology”, în ed. William R. Burrows, Mark B. Gornik, și Janice A. McLean, *Understanding World Christianity: The Vision and Work of Andrew F. Walls* (Maryknoll, NY: Orbis Books), 243-55. Cu toate acestea, într-o lucrare viitoare privind creștinismul mondial, misiologul indian Lalsangkima Pachuau nu face distincția dintre creștinismul „global” și „mondial” și acceptă ambele forme.

²⁷ Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation”, 171.

²⁸ Bediako, „Conclusion”, 248.

sericii locale” în comuniunea universală a Bisericii. De exemplu, în Constituția asupra Bisericii, citim că „Epi-scopul... este principiul și fundamentul văzut al unității în Biserica lui locală, modelată după chipul Bisericii uni-versale. Prin astfel de Biserici individuale se formează Bi-serică Catolică cea una”²⁹. Decretul consiliului cu privire la activitatea misionară pune accentul în mod special pe faptul că Bisericile din întreaga lume care poate nu au un număr corespunzător de slujitori sau resurse financiare suficiente sunt totuși Biserici (iar nu „misiuni”) în ade-văratul sens al cuvântului³⁰. După cum scrie misiologul german Suso Brechter, consiliul a insistat asupra faptu-lui că o comunitate „nu se află la periferia Bisericii doar pentru că acolo slujesc misionari străini”³¹.

Întreaga chestiune a relației dintre Biserica locală și cea universală a fost supusă dezbaterii aprinse în anii de după Vatican II și a existat o anumită centralizare a autorității romane în timpul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea. Din 1999 până în 2001, cardinalii Joseph Ratzinger și Walter Kasper au participat la o renumită discuție pe această temă, viitorul papă Benedict al XVI-lea militând

²⁹ Conciliul Vatican II, Constituția Dogmatică a Bisericii, *Lumen Gentium* (LG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html, 22. Există, desigur, o amplă literatură despre sinodalitate, biserică locală și catolicitate în contextul Vatican II și evoluțiile teolo-gice următoare. Vezi, de exemplu, Richard R. Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Eccle-siarum* (New York; Mahwah, NJ: Paulist Press, 2006), 62-65, 107-115; 157-62.

³⁰ Conciliul Vatican II, Decret cu privire la activitatea misionară a Bisericii, *Ad Gentes* (AG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, Cap. III, 19-22.

³¹ Suso Brechter, „Decree on the Church’s Missionary Activity”, în ed. Herbert Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume IV (Freiburg, Germany: Herder; Montreal: Palm Publi-shers, 1969), 146.

pentru prioritatea Bisericii universale³². În ciuda unor ezitări ale Vaticanului cu privire la rolul conferințelor episcopale în Biserică, Conferința Episcopilor din America Latină (CELAM) și Federația Conferințelor Episcopilor din Asia (FABC) au continuat să fie o prezență robustă nu numai pe continentele respective, ci în întreaga Biserică³³. În perioada de dinaintea anului 2000, la Roma s-au organizat sinoade ale episcopilor din fiecare regiune a Bisericii, iar al doilea sinod pentru Africa a avut loc în 2009³⁴.

Pontificatul papei Francisc a fost marcat de un nou accent și o susținere a autonomiei Bisericilor locale, evidențiind, după părerea mea, noua situație a catolicismului mondial. Francisc, el însuși venind din Sudul Global, a scris în exortația apostolică *Evangelii Gaudium* că „nu este oportun ca papa să înlocuiască episcopatele locale în discernerea problematicilor care se prospectează în teritoriile lor. În acest sens, simt necesitatea de a continua cu o «descentralizare» sănătoasă”³⁵. El a mai scris în mod asemănător în Exortația Apostolică *Amoris Laeti-*

³² Dezbateră este rezumată de Richard R. Gaillardetz în *Church in the Making*, 110-11 și mai profund în Kilian McDonnell, „The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches”, *Theological Studies* 63 (2002): 227-50. Dezbateră s-a încheiat cu un fel de „tragere la sorți”, acceptându-se atât „simultaneitatea” bisericii locale, cât și a celei universale. Cu toate acestea, a fost clar ceea ce fiecare subliniază în mod diferit.

³³ Pentru documentele conferințelor CELAM, vezi http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/celam_index.htm. Pentru FABC, vezi <http://www.fabc.org>.

³⁴ Vezi, de exemplu, Peter C. Phan, ed., *The Asian Synod: Texts and Commentaries* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002) și Agbonkhanmeh E. Orobator, ed., *Reconciliation, Justice, and Peace: The Second African Synod* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011).

³⁵ Francisc, Exortația Apostolică *Evangelii Gaudium* (EG), https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 16.

tia și *Motu Proprio* „Magnum Principium”³⁶. O caracteristică deosebită a scrierilor sale este citarea frecventă a documentelor de la conferințele episcopilor din întreaga lume. Teologul american Bradford Hinze identifică patru teme eclesiologice principale ale gândirii lui Francisc, și anume „poporul lui Dumnezeu, simțul credinței, realitatea și semnele vremii și chemarea la o Biserică sinodală”³⁷. Toate aceste teme dovedesc un stil de conducere caracterizat printr-o înțelegere policentrică a Bisericii. O astfel de perspectivă este evidentă și în alegerea cardinalilor de către papă în timpul pontificatului său, dintre episcopi despre care odată se credea că se află la „periferia” Bisericii. După cum arată John Allen, Francisc a ales cardinalii din cincisprezece țări care nu au mai avut niciodată acest privilegiu, incluzând Myanmar, Republica Centrafricană, Bangladesh și Tonga³⁸. Cel puțin, sub papa Francisc, „catholicismul mondial” înflorește.

Impactul (asupra) misiunii

Răspândirea catholicismului mondial este în mare parte rezultatul eforturilor misionare ale Bisericii din ultimii cinci sute de ani și a gândirii ei misionare din ultimele

³⁶ Francisc, Exortația Apostolică *Amoris Laetitia* (AL), https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf, 3; *Motu Proprio* „Magnum Principium”, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/09/09/170909a.html>.

³⁷ Vezi Bradford E. Hinze, „The Ecclesiology of Pope Francis and the Future of the Church in Africa”, *Journal of Global Catholicism* 2.1, <https://crossworks.holycross.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=jgc>, 5-33.

³⁸ Vezi John L. Allen, Jr., „As cardinals age, looking ahead to Pope Francis’ next consistory”, *Crux*, <https://cruxnow.com/vatican/2018/02/21/cardinals-age-looking-ahead-pope-franciss-next-consistory/>.

trei trimestre ale secolului. Pe măsură ce Biserica a devenit și devine din ce în ce mai conștientă de ceea ce Bühlmann numea „schimbarea epocală”, care este catolicismul mondial, modul în care Biserica practică și se raportează la misiune se va schimba în mod semnificativ. Asupra acestor două aspecte legate de misiunea Bisericii se va concentra a doua parte a lucrării.

Impactul misiunii

„Marele adevăr despre creștinismului mondial”, scrie Dale T. Irvin — și cred că am putea spune același lucru despre catolicismul mondial — este că eforturile misionare ale Bisericii au fost de succes³⁹. De fapt, „adevărul surprinzător” este că „nu iluminismul european și dezvoltarea concomitentă a teologiei moderne din Occident, ci mișcarea modernă misionară este cea care a dus creștinismul dincolo de părțile Europei într-un mod atât de vizibil... Nu se poate vorbi despre istoria modernă creștină fără a pune istoria misiunii în centrul ei”⁴⁰.

Cu toate acestea, notează Irvin, succesul acestor eforturi misionare nu a fost cu totul în acord intenția misionarilor⁴¹. După cum Lamin Sanneh a arătat, în ciuda greșelilor de comunicare ale misionarilor datorită lipsei abilităților lingvistice și a cunoașterii culturilor locale, mesajul Evangheliei s-a răspândit oarecum, iar, la scurt timp, cei care s-au convertit la creștinism i-au chemat și pe alții la credință⁴².

Multe dintre acestea, în partea protestantă, s-au datorat angajamentului neintenționat al misionarilor de a

³⁹ Irvin, „What is World Christianity?”, 11.

⁴⁰ Irvin, „What is World Christianity?”, 20.

⁴¹ Irvin, „What is World Christianity?”, 11.

⁴² Vezi Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?*, 18, 23-28; Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 237.

oferi traduceri vernaculare ale scripturilor și mesajului creștin și de a le încredința creștinilor locali. Aceasta a dus la formarea unor personalități locale și la o însușire locală a Evangheliei. După cum scrie Sanneh:

Înarmați cu o Scriptură scrisă în limba locală, convertiții la creștinism puneau în discuție legitimitatea schemei de dominație străină — culturală, politică și religioasă. Aici găsim un paradox acut: Scripturile vernaculare și inițiativa culturală și lingvistică mai largă pe care se baza traducerea au oferit mijloacele și oportunitatea de a crea un sentiment de mândrie națională, totuși misiunii — agenți străini — au fost cei care au fost creatorii întregului proces⁴³.

Împreună cu Roger Schroeder am remarcat că aceeași dinamică a funcționat în „efortul catolic cu privire la asimilare și adaptare culturală”⁴⁴. Un asemenea accent a fost stârnit, cu siguranță, de o serie de „enciclici misionare” papale care au apărut între anii 1919 și 1959, scrise de papa Benedict al XV-lea, Pius al XI-lea, Pius al XII-lea și Ioan al XXIII-lea⁴⁵. Deja în 1919, Benedict al XVI-lea, în *Maximum Illud*, a insistat asupra importanței educării și formării clerului indigen, numind aceasta drept „cea mai mare speranță a noilor Biserici”⁴⁶. Această stăruință asupra formării clericilor locali se găsește în toate cele cinci

⁴³ Lamin Sanneh, „Christian Missions and the Western Guilt Complex”, *The Christian Century* 104/11 (1987): 331.

⁴⁴ Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 237.

⁴⁵ Vezi James Kroeger, MM, „Papal Mission Wisdom: Five Mission Encyclicals 1919-1959”, în ed. Stephen B. Bevans, *A Century of Catholic Mission* (Oxford: Regnum Books, 2013), 95-100.

⁴⁶ Benedict XV, Scrisoarea enciclică *Maximum Illud* (MI), https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html. Spre deosebire de documentele mai recente ale Vaticanului, această enciclică nu are numere de paragrafe. Traducerea în limba engleză se găsește în Kroeger, „Papal Mission Wisdom”, 95.

enciclice, iar în *Princeps Pastorum*, a papei Ioan al XXIII-lea, scrisă la a 40-a aniversare a MI, în 1959, vedem modul în care a adus roadă. „Până în 1959”, scrie el, „eram 68 de episcopi asiatici și 25 de episcopi africani”, împreună cu o creștere notabilă în clerul indigen⁴⁷. Acestui număr de episcopi din Sudul Global — cu siguranță un număr care a mai crescut până în 1965 — Karl Rahner i-a atribuit noua fază a catolicismului pe care a numit-o „Biserica mondială”.

În enciclica sa misionară din 1951, *Evangelii Praecones*, Pius al XII-lea a cerut, de asemenea, formarea clerului indigen, dar el a și dedicat mai multe paragrafe (56-64) importanței conservării și dezvoltării într-un mod creștin a elementelor pozitive ale culturilor necreștine. Citând din prima sa enciclică *Summi Pontificatus*, Pius scrie că misionarii au preluat mereu părțile bune ale culturilor în care se găseau „pentru a ușura și a face mai rodnică predicarea Evangheliei lui Hristos”⁴⁸. Această apreciere critică a culturilor a fost începutul dezvoltării angajamentului Bisericii față de inculturare sau teologie contextuală, un angajament crucial în viața catolicismului mondial. După cum afirmă Pius, un asemenea angajament față de inculturare își datorează originile generațiilor de misionari care au recunoscut frumusețea și demnitatea culturilor locale în care și-au desfășurat activitatea⁴⁹.

⁴⁷ Ioan XXIII, Scrisoarea enciclică *Princeps Pastorum*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html, 9.

⁴⁸ Pius XII, Scrisoarea enciclică *Evangelii Praecones* (EP), http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html, 59.

⁴⁹ Am încercat să demonstrez acest lucru într-o scurtă istorie a teologiei care se constituie în Partea a IV-a a lucrării *An Introduction to Theology in Global Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), 205-323.

Ambele direcții din enciclicile misiunii papale se găsesc în documentele de la Vatican II, în special în documentele despre liturghie și misiune. Massimo Faggioli subliniază influența multor episcopi misionari de la acest consiliu asupra documentului despre liturghie. Mathijs Lamberigts vorbește despre influența acestor episcopi și a superiorilor ordinelor misionare în salvarea decretului privind misiunea într-un moment în care acesta ar fi putut fi redus la doar câteva fraze⁵⁰. Punctele 37-40 din documentul despre liturghie stabilesc „Normele de adaptare a liturghiei la spiritul și tradiția popoarelor”. Se afirmă clar că Biserica nu dorește să impună uniformitate în sărbătorile sale liturgice, ci „respectă și promovează podoabele spirituale și darurile diferitelor rase și popoare”⁵¹.

Conciliul accentuează în documentul despre misiune că ceea ce deja „a decretat cu privire la vocațiile și formarea preoțească trebuie să fie respectat cu strictețe acolo unde Biserica se află la începuturi precum și în cazul Bisericii tinere”⁵². În continuare, se precizează limpede modul în care preoții trebuie instruiți în ceea ce privește cultura locală. Ca și formarea preoțească, seminariștii din „țările misionare” ar trebui să fie cufundați în taina lui

⁵⁰ Vezi Massimo Faggioli, *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium* (Collegeville, MN: Liturgical Press, a Pueblo Book, 2012), „37-46; Mathijs Lamberigts, „Vatican II, Non-Christian Religions and the Challenges for (New) Evangelization”, în ed. Paul Grogan and Kirsteen Kim, *The New Evangelization: Faith, People, Context and Practice* (London: Bloomsbury, 2015), 20-22; vezi Stephen Bevans, „Challenging the Church to Be Conscious of Itself: Missionary Congregations and Missionary Bishops in the Genesis of *Ad Gentes*”, Prezentare la o conferință despre *Ad Gentes* la Universitatea Pontificală Urbaniana, Roma, aprilie 2015.

⁵¹ Conciliul II Vatican, Constituția despre Sfânta Liturghie, *Sacrosanctum Concilium* (SC), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html, 37.

⁵² AG 16.

Hristos descoperită în scripturi și sărbătorită în liturghie. Totuși, pe lângă aceasta, ar trebui să existe o încercare din partea studenților de a intra în contact cu modul particular de gândire și de acționare caracteristic acelor oameni. Prin urmare, mințile studenților trebuie să fie deschise și receptive astfel încât să poată cunoaște cultura poporului și să poată o evalua. În studiile lor filozofice și teologice trebuie să ia în considerare punctele de contact dintre tradițiile, religia țării și religia creștină. De asemenea, formarea preoțească ar trebui să aibă în vedere nevoile pastorale ale unei regiuni specifice⁵³.

Această raportare pozitivă la cultura locală se întâlnește de-a lungul întregului document privind activitatea misionară a Bisericii și găsește o paralelă puternică în cel ce se poate numi un alt document misionar al consiliului: Constituția pastorală a Bisericii în lumea modernă (*Gaudium et Spes*)⁵⁴. După cum arată un pasaj important, „credincioasă propriei tradiții și în același timp conștientă de misiunea ei universală, [Biserica] poate intra în comuniune cu diferite tipuri culturale, atât spre propria ei îmbogățire, cât și spre a lor”⁵⁵.

În concluzie, gândirea și practica misionară, în special în secolul trecut, au avut un impact profund asupra apariției unui catolicism care acum și-a schimbat centrul de gravitație către Sudul Global.

Impactul asupra misiunii

Nu numai gândirea și practica misionară a Bisericii au influențat apariția și dezvoltarea catolicismului

⁵³ AG 16.

⁵⁴ Conciliul Vatican II, Constituția Pastorală despre Biserica din Lumea Modernă, *Gaudium et Spes* (GS), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁵⁵ GS 58.

mondial în zilele noastre. Catolicismul mondial, la rândul său, a avut și va continua să aibă un impact asupra modului în care misiunea Bisericii urmează să fie concepută și realizată. Această secțiune va reflecta pe scurt la câteva aspecte ale misiunii pe care le cere apariția catolicismului mondial.

Teologia contextuală

În primul rând, pentru a propovădui Evanghelia în mod demn și eficient în realitatea policentrică a catolicismului de astăzi, a face o teologie contextuală este un lucru imperativ și cu adevărat constitutiv al misiunii⁵⁶. Un astfel de imperativ merge mână în mână cu eseul profesorului Echold din acest volum. După cum a subliniat papa Francisc, „cel mai mare pericol” este repetarea unei „formule” — chiar ortodoxă — „dar fără a transmite propria ei substanță”. Citându-l pe Ioan Paul al II-lea, Francisc scrie că „expresia adevărului poate lua forme diferite. Reînnoirea acestor forme de expresie devine necesară pentru transmiterea către lumea de astăzi a mesajului evanghelic în esența sa neschimbată”⁵⁷. O astfel de reînnoire, așa cum sugerează Karl Rahner în eseul său despre Biserica mondială, ar putea oferi chiar surprize.

Trecerea de la creștinătatea iudaică la cea care includea neamurile și elenismul a fost o mișcare pe care „Iisus, cu siguranță, nu a anticipat-o și care nu reiese cu exactitate din propovăduirea explicită a Lui sau din cuvintele despre semnificația mântuitoare a morții și învierii Sale”⁵⁸.

⁵⁶ Despre multe aspecte constitutive ale misiunii, vezi Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 350-51.

⁵⁷ EG 41, citând din Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea Enciclică *Ut Unum Sint* (UUS), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html, 19.

⁵⁸ Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation”, 722.

La trecerea înspre o Biserică mondială, scrie el, întrebarea este dacă „Biserica poate percepe în mod legitim mijloace pe care nu le-a folosit niciodată în cea de-a doua mare epocă, deoarece aceste mijloace ar fi fost lipsite de sens în acea epocă și, prin urmare, ar fi fost ilegitime”⁵⁹. Atenția la context, în general, și la cultură, în special, într-o Biserică mondială, ar putea parcurge noi și surprinzătoare moduri de raportare la Iisus, Biserică, sacrameinte, aspectele sexuale și medicale. În acest fel, Evanghelia ar putea fi mărturisită și proclamată în lumea noastră pluralistă contemporană cu o mai mare claritate, cu o mai mare relevanță și în mod mai provocator. Un mesaj contextual este singura modalitate de a mărturisi și de a predica Evanghelia într-un Nord Global al împușinării credinței și într-un Sud Global al credinței înfloritoare.

Însă catolicismul mondial este *catolicismul* mondial, iar într-o Biserică *catolică* este necesar să avem mult mai mult decât o atenție la contexte particulare. După cum a sugerat Avery Dulles într-o convorbire în care reflecta la eseul lui Rahner, „suntem martorii nașterii unui nou catolicism multicultural în care toate Bisericile regionale ar putea fi nevoite să interacționeze, criticând-se și îmbogățindu-se una pe alta”⁶⁰. Trecerea la teologia contextuală în Biserica *Catolică* este și o trecere spre un amplu dialog între Biserici. Printr-un dialog reciproc al teologiilor contextuale acestea vor învăța una de la cealaltă și fiecare Biserică locală va găsi modalități de a propovădui Evanghelia, care este relevantă atât la nivel local, cât și universal, precum și fidelă din punct de vedere doctrinar.

⁵⁹ Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation”, 724.

⁶⁰ Avery Dulles, „The Emerging World Church: A Theological Reflection”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 1984, <https://ejournals.bc.edu/ijs/index.php/ctsa/article/view/3179/2792>, 1. Vezi Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation”, 725.

Migrația

Apariția catolicismului mondial a avut loc într-o perioadă de migrații masive între popoare, o perioadă a mișcărilor de neegalat în istoria omenirii. Raportul internațional privind migrația din 2017 al Organizației Națiunilor Unite vorbește despre 258 milioane de migranți în lumea de astăzi — o creștere cu 38 milioane față de 2010 și o creștere cu 85 de milioane față de 2000. Femeile reprezintă aproape jumătate (48%) din migranții mondiali. În 2017, aproape 30 de milioane de migranți sunt refugiați și solicitanți de azil. Cel mai mare număr de migranți internaționali trăiesc în Asia (80 de milioane), dar aproape același număr (78 de milioane) trăiesc în Europa. Statele Unite găzduiesc cel mai mare număr de migranți (50 de milioane), urmate de Arabia Saudită, Germania și Federația Rusă, cu aproximativ 12 milioane fiecare. Marea Britanie găzduiește 9 milioane de migranți⁶¹.

Există diverse tipuri de migrație: „silită și nesilită, permanentă și temporară, consemnată și neconsemnată, iar participanții nu mai fac parte doar din elită, ci includ persoane calificate și necalificate, bărbați și femei și o mare varietate de clase etnice și sociale”⁶². Există, în primul rând, migrație economică — de exemplu, filipinezii și indonezienii care servesc ca îngrijitori în locuri precum Arabia Saudită, Hong Kong și Singapore; Africani care se înscriu în călătoria periculoasă din Marea Mediterană, căutând un viitor mai bun în Europa; persoane

⁶¹ Națiunile Unite, Departamentul Politici Economice și Sociale, „International Migration Report 2017: Highlights Key Facts”, în *International Migration Report 2017: Highlights* (ST/ESA/SER.A/404), pagină preliminară.

⁶² Hugo Graeme, „Key issues in International Migration Today: Trends”, în Consiliul Pontifical pentru Pastorația Migranților, *Migration at the Threshold of the Third Millennium: Proceeding, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees* (Vatican City: Fără editură 1999), 31.

din Mexic și America Centrală care caută un trai mai bun în Statele Unite; Românii și rușii care lucrează în Europa Occidentală; profesioniști din Filipine sau India (de exemplu experți în calculatoare, asistente medicale sau medici) care lucrează în America de Nord, Europa, Australia sau Noua Zeelandă. În al doilea rând, migrația este forțată de persecuția religioasă sau de violența politică — persoane din Rwanda sau din Sudanul de Sud care fug de genocid sau de persecuția religioasă din țările lor, sirienii care fug de violentul război civil din țara lor, musulmanii Rohingya care fug de persecuția din Myanmar; refugiați de violența din El Salvador sau Guatemala; Eritreeni care fug de persecuția politică; Migranții africani în Libia care fug de persecuție după căderea lui Muammar Gaddafi. Acești migranți, adesea cei mai săraci dintre cei săraci, sunt refugiații lumii și căutătorii de azil, locuind în taberele din Grecia, Austria sau Iordania și trăiesc în mod legal sau ilegal în Germania sau în Regatul Unit⁶³.

Realitatea migrației schimbă literalmente fața multor țări din lume, mai ales în țările mai aflate în Nordul Global. Trebuie doar să ne plimbăm pe străzile din Londra sau Paris sau să călătorim cu metroul din New York sau Chicago pentru a experimenta această schimbare pe pielea noastră. O asemenea schimbare a populației a adus la rândul ei schimbări și provocări majore pentru misiunea Bisericii. În primul rând, Biserica este chemată la o grijă pastorală pentru migranți, refugiați și solicitanți de azil de peste tot, lucrând *printre* migranți. O asemenea lucrare pastorală și misionară implică slujirea ospitalității, a lucrului pentru dreptate, a educației, a sacramentelor relevante din punct de vedere cultural și, unde este ca-

⁶³ Două romane impresionante pe care le-am citit recent descriu viețile celor din diferite țări africane care caută azil în Germania, precum și din alte țări, mai ales Eritreea. Vezi Jenny Erpenbeck, *Go Went Gone* (New York: A New Directions Book, 2017) și Ellen Wiles, *The Invisible Crowd* (London: HQ, 2017).

zul, a dialogului interreligios. În al doilea rând, și nu mai puțin important, lucrarea misionară a Bisericii în rândul migranților este aceea de a-și recunoaște subiectivitatea și capacitatea, exploatând mai întâi multele daruri pastorale pe care migranții le au deja (mulți au fost conducători în propriile lor biserici), și apoi lucrând la dezvoltarea acelor daruri în rândurile femeilor, bărbaților și tinerilor din comunitatea migranților⁶⁴.

Misiunea de la margini

La fel ca mai mulți papi de dinaintea lui, dar cu o elocvență deosebită, papa Francisc a făcut apel la o Biserică „săracă și pentru cei săraci”⁶⁵. Francisc merge puțin mai departe, nu insistă doar asupra faptului că Biserica trebuie să se adreseze și să slujească printre săracii lumii — acum, populația catolică s-a mutat în Sudul Global, reprezentând marea majoritate a Bisericii. După citarea acestei fraze pe care a rostit-o în mod repetat de la începutul pontificatului său, Francisc continuă să spună că „au multe să ne învețe... Trebuie să ne lăsăm evanghelizați de ei. Noua evanghelizare este o invitație la recunoașterea puterii mântuitoare lucrătoare în viața lor și de a-i pune pe aceștia în centrul căii de pelerinaj a Bisericii”⁶⁶.

Învățând de la cei săraci și punându-i pe aceștia în centrul Bisericii este o practică misionară poate mai bine articulată într-un document emis de Consiliul Mondial al

⁶⁴ Pentru o dezvoltare mai aprofundată a acestor idei, vezi Stephen Bevans, „Mission among Migrants, Mission of Migrants: Mission of the Church”, în ed. Daniel G. Groody and Gioacchino Campese, *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), 89-106; Stephen B. Bevans, „Migration and Mission: Pastoral Challenges, Theological Insights”, în ed. Elaine Padilla și Peter C. Phan, *Contemporary Issues of Migration and Theology* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 157-77.

⁶⁵ EG 198.

⁶⁶ EG 198.

Bisericilor (WCC) cu doar câteva săptămâni înainte de publicarea *Evangelii Gaudium*, sursa acestor citate impresoante. Titlul documentului este *Împreună către viață: misiune și evanghelizare în locuri aflate în schimbare* (*Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*), iar una din temele sale centrale este cea a „Misiunii de la margini”⁶⁷.

Misiunea de la margini, spune documentul, „încearcă să fie o mișcare misionară alternativă contrară percepției conform căreia misiunea poate fi făcută numai de către cei puternici pentru cei slabi, de cei bogați pentru cei săraci sau de cei privilegiați pentru cei marginalizați”⁶⁸. Mai degrabă, misiunea de la margini recunoaște puterea și înțelepciunea care există deja la margini și îi cheamă pe cei marginalizați să își revendice darurile. „Persoanele marginalizate, care trăiesc în poziții vulnerabile, știu adesea care sunt forțele de excluziune care le amenință supraviețuirea și pot discerne cel mai bine nevoile lor; cei în poziții privilegiate au multe de învățat din luptele zilnice ale oamenilor care trăiesc în condiții marginale”⁶⁹. Misiunea de la margini este o nouă modalitate de a gândi asupra misiunii și trebuie dezvoltată atât ca o reflecție misiologică, cât și ca o practică reală. Cu toate acestea, într-o Biserică care va fi alcătuită din tot mai mulți săraci și marginalizați — „majoritatea creștinilor din lume nu sunt în favoarea celor săraci, ci ei însuși sunt săraci”, scrie Scott Sunquist⁷⁰ — o astfel de reflecție și practică vor deveni tot mai mult un imperativ urgent.

⁶⁷ Consiliul Mondial al Bisericilor, Comisia pentru Misiune și Evanghelizare, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (Geneva: World Council of Churches Publications, 2013), 36-54.

⁶⁸ TTL 38.

⁶⁹ TTL 38.

⁷⁰ Sunquist, *The Unexpected Christian Century*, 39.

În Biserica Catolică, cel puțin la nivelul conducerii, trecerea înspre margini este în curs de realizare. Alegerea cardinalilor de către papa Francisc din numeroase dioceze care nu se află în „centrul” puterii tradiționale din Biserică este oarecum emblematică în această schimbare. Un alt semn al schimbării dinamicii puterii în Biserică este faptul că majoritatea celor din congregațiile misionare provin din unele dintre cele mai sărace țări din lume. De exemplu, vocațiile înfloresc în propria mea congregație misionară, a *Societății Cuvântului Divin*, dar acestea provin în principal din Indonezia, India, Vietnam și din ce în ce mai mult din unele țări africane. În iulie 2018, Capitolul general a ales un superior indonezian și consilieri din Brazilia, Filipine, Congo și India, precum și din Portugalia și Polonia. Aceeași dinamică este evidentă și în alte congregații, cum ar fi surorile misionare „Slujitoarele Duhului Sfânt”, Misionarii Comboni (atât bărbați cât și femei), CICM sau Xaverienii.

O Biserică a ușilor deschise

Pontificatul lui Ioan Paul al II-lea, dar mai ales cel al papei Benedict al XVI-lea, au fost marcate de stăruința asupra „Noii Evanghelizări”, un efort de a contracara „slăbirea” credinței care a avut loc în special în Occidentul îmbelșugat⁷¹. Papa Ioan Paul al II-lea caracteriza această abordare ca fiind „nouă în ardoare, metode și expresie”⁷²,

⁷¹ Pentru o mai profundă dezvoltare a acestei secțiuni, vezi Stephen Bevans, SVD, „Beyond the New Evangelization: Toward a Missionary Ecclesiology for the Twenty-First Century”, în ed. Richard R. Gaillardetz and Edward P. Hahnenberg, *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millennium* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, 2015), 3-22.

⁷² Ioan Paul II, Cuvântare la a XIX-a Adunare a CELAM (9 martie 1983), 3, *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English* (18 aprilie 1983): 9.

însă Benedict s-a concentrat mai ales pe aspectul „ardorii”. Diagnosticul acestei probleme pus de către Benedict a fost că occidentalii nu fuseseră catehizați în mod adecvat în doctrina catolică și trebuiau depuse eforturi puternice pentru a prezenta conținutul credinței în mod clar și convingător. În acest scop, în 2010, a înființat Consiliul Pontifical pentru Noua Evanghelizare și la scurt timp a anunțat că cel de-al Doisprezecelea Sinod Ordinar al Episcopilor va avea tema „Noua Evanghelizare”. Documentul de lucru (*lineamenta*) a subliniat necesitatea îndrăzelii într-un nou efort misionar care ar trebui să aibă loc în Occident⁷³, iar documentul final a subliniat o astfel de abordare. „Instituțiile noastre”, spunea acesta, „trebuie să adopte o abordare îndrăzneată și chiar «apologetică» și să caute modalități de afirmare publică a credinței, fără teamă și cu un sentiment clar de urgență pastorală”⁷⁴.

Totuși, când sinodul a fost convocat, chiar dacă multe dintre discursurile episcopilor au afișat astfel de sentimente, au apărut și alte voci, chemând la o Biserică mai misionară în toate părțile lumii și o atitudine nouă din partea Bisericii, mai deschisă spre dialog. De exemplu, Luis Antonio Tagle din Manila a dorit o Biserică care „să descopere puterea tăcerii”, și nu „să pretindă că dă soluții ușoare”. Generalul suprem al iezuiților Adolfo Nicolás a vorbit despre modul în care umilința, simplitatea, generozitatea și bucuria sunt căile cele mai iscusite și mai bune pentru a comunica cel mai bine Evanghelia⁷⁵. La scurt

⁷³ A XIII-a Adunare Ordinară Generală a Sinodului, *Lineamenta*, Prefață. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html.

⁷⁴ A XIII-a Adunare Ordinară Generală a Sinodului, *Instrumentum Laboris*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html, 138.

⁷⁵ Intervenția lui Luis Antonio Tagle, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bolletino_25_xii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html; Intervention of Adolfo Nicolás Pachón,

timp după ce papa Benedict a demisionat, papa Francisc a fost ales, lăsându-i-se sarcina de a redacta îndătinata exortatie apostolică post-sinodală. Rezultatul a fost *Evangelii Gaudium*, un document care, în multe privințe, a luat această abordare mai dialogică, menționând desigur de greu termenul „Noua evanghelizare”.

O imagine centrală pentru Francisc și constitutivă a ceea ce am numit „misiologia atracției”⁷⁶ a fost aceea a unei Biserici cu ușile deschise. Biserica, scria el, este „casa Tatălui”, „casa tatălui fiului risipitor”, „un loc al milei gratuite”⁷⁷. Pentru a împlini acest lucru, „ușile sacramentelor” nu ar trebui să fie „închise pentru nici un fel de motiv”⁷⁸. Acest lucru este valabil mai ales în ceea ce privește botezul, dar și euharistia, care „nu este un premiu pentru cei desăvârșiți, ci un medicament puternic și hrană pentru cei slabi”⁷⁹. Aceasta pentru că „Biserica nu este un birou de vamă; este casa Tatălui, unde există un loc pentru toți, cu toate problemele lor”⁸⁰.

Ținta lui Francisc a început să devină mai limpede, nu a fost o abordare mai agresivă a „Noii evanghelizări”, ci, mai degrabă, o cale indirectă de persuasiune și atracție. Calea lui este să facă Biserica mai credibilă în ochii oamenilor — să fie un loc de înțelegere și milă, un loc de transparență financiară, un loc în care toată lumea este binevenită, un loc de egalitate fundamentală, un loc curățat de relele clericalismului, o comunitate care îi sprijină pe săracii lumii. Se pare că o astfel de abordare a misiunii

http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bolletino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b09_xx.html.

⁷⁶ Vezi Stephen Bevans, „Pope Francis’s Missiology of Attraction”, în curs de apariție în *International Bulletin of Mission Research*, ianuarie 2019.

⁷⁷ EG 47, 46, 114.

⁷⁸ EG 47.

⁷⁹ EG 47.

⁸⁰ EG 47.

ar putea fi singura eficientă în rândul celor dezamăgiți de imaginea Bisericii ca fiind judecătoare și limitată, mai ales în ceea ce privește sexualitatea și excluderea femeilor influente din cadrul ei. Doar atunci când își va recâștiga credibilitatea, își va putea asuma sincer rolul ei profetic.

Angajată în slujba integrității creației

Lumea în care trăiește catolicismul mondial este o lume amenințată de un dezastru ecologic. După cum atrage atenția papa Francisc în enciclica sa, *Laudato Si'*, „pământul, casa noastră, începe să semene din ce în ce mai mult cu un imens morman de murdărie”⁸¹. Primul capitol al acestei enciclice oferă un rezumat concis al amenințărilor pe care „casa noastră” le înfruntă. În primul rând, aerul, apa și peisajele pământului sunt poluate cu deșeuri toxice din „cultura noastră a pubelelor”⁸². În plus, schimbările climatice reprezintă „una dintre principalele provocări cu care se confruntă omenirea în zilele noastre”⁸³, în special în țările mai sărace ale lumii. Criza ecologică afectează calitatea și cantitatea apei, în special apa potabilă și apa proaspătă necesară atât pentru agricultură, cât și pentru industrie. Un alt efect alarmant al crizei este pierderea biodiversității. „Pierderea pădurilor și a livezilor implică pierderea unor specii care ar putea constitui resurse extrem de importante pentru viitor, nu numai ca sursă de hrană, ci și pentru tratarea bolilor și pentru alte utilizări”⁸⁴. Din punct de vedere ecologic, această pierdere este mai mare decât pierderea „resurselor”. Tot felul de animale și plante vii — mamifere, păsări, fungi,

⁸¹ Papa Francisc, *Scrisoarea Enciclică Laudato Si'* (LS), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, 21.

⁸² LS 22.

⁸³ LS 25.

⁸⁴ LS 32.

insecte și microorganisme — dispar în fiecare an, adesea din motive legate de abuzul omului asupra mediului înconjurător. Pierderea lor este cu adevărat o tragedie, deoarece acestea au valoare în sine și „joacă și un rol critic în menținerea echilibrului unui anumit loc”⁸⁵. Rezultatul acestora este un declin al calității vieții și o divizare a societății umane⁸⁶. După cum am menționat deja, cele mai grave efecte ale acestei defecțiuni ecologice au loc chiar în țările în care catolicismul este înfloritor și în creștere.

Prin urmare, misiunea Bisericii trebuie să includă un angajament ferm față de ecojustiție și refacere ecologică. Educația, acțiunea politică, reciclarea, plantarea copacilor, viața simplă, utilizarea responsabilă a combustibililor fosili — toate acestea sunt domenii care trebuie să se afle în fruntea activității misionare. Biserica trebuie să țină seama de chemarea papei la „convertire ecologică”⁸⁷.

Dialogul între religii

Apariția în vremea noastră a catolicismului mondial a cunoscut o importantă revigorare a religiilor lumii. Din perspectiva creștinismului, și mai ales a catolicismului, aceste religii au în ele elemente autentice ale binelui, reflectând „o rază a aceluia adevăr care luminează toate popoarele”⁸⁸. O asemenea atitudine pozitivă față de religiile lumii îi îndeamnă pe creștini să dialogheze cu ceilalți pentru a-i cunoaște mai bine, a lucra împreună la proiectele justiției și pentru a-și îmbogăți reciproc teologia și spiritualitatea. Într-adevăr, după cum se spune

⁸⁵ LS 34.

⁸⁶ LS 43-52.

⁸⁷ LS 216-21.

⁸⁸ Conciliul II Vatican, Decret cu privire la relația dintre Biserică și religiile necreștine, *Nostra Aetate* (NA), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostre-aetate_en.html, 2.

într-un document, „dialogul este... norma și mijlocul necesar pentru orice formă de misiune creștină, precum și pentru orice aspect al acesteia...”⁸⁹

Cu toate acestea, având în vedere nivelul de violență religioasă din lume — indiferent dacă este provocată direct de intoleranța religioasă sau de alți factori economici sau politici — dialogul este astăzi o necesitate urgentă. Declarația citată frecvent de Hans Küng este adevărată: nu va exista pace între națiuni fără a fi pace între religiile lumii și nu va exista pace între religii fără un dialog între acestea⁹⁰. Atât dialogul teologic, cât și cel practic, interreligios, reprezintă o parte esențială a misiunii, și mai ales în misiunea asumată de un catolicism mondial.

Despre importanța de astăzi și de mâine a dialogului interreligios din cadrul catolicismului, Philip Jenkins subliniază că procesul dialogului interreligios poate fi desul de diferit într-o Biserică care nu mai este condusă de europeni, ci de membrii lumii majoritare. Astfel de lideri ai Bisericii „au o experiență îndelungată în interacțiunea cu musulmanii, budiștii sau hindușii și... trebuie să lucreze la detaliile coexistenței în fiecare zi”⁹¹. Astfel de lideri ar putea fi mai puțin împăciuitori în dialogul lor și mult mai vocali în fața violenței săvârșite în numele religiei sau în vremuri de persecuție. Dialogul este extrem de important, dar trebuie să fie un dialog *profetic* — uneori deschis și flexibil, iar alteori, în funcție de context, îm-

⁸⁹ Secretariatul pentru necreștini, „The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission”, 29. Citat în U. S. Bishops, *To the Ends of the Earth* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1986), 40.

⁹⁰ Vezi Hans Küng, *Christianity: Essence, History, Future* (New York: Continuum, 1995), 783.

⁹¹ Philip Jenkins, „The Catholic world is about to be turned upside down”, *Catholic Herald* (2 noiembrie 2017), <http://www.catholicerald.co.uk/issues/november-3rd-2017/the-catholic-world-is-about-to-be-turned-upside-down/>.

potrivindu-se cu multă iubire⁹². În orice caz, angajarea în dialogul interreligios — chiar și unul critic — este o parte incontestabilă a misiunii în lumea de astăzi.

Concluzie

Apariția catolicismului mondial — trecerea de la un catolicism aflat în Nordul Global, la un catolicism care înflorește în Sudul Global este, fără îndoială, un eveniment major care a influențat catolicismul de astăzi și va continua să îl influențeze în viitor. Noul catolicism care s-a format este unul care va fi sărac mai tot timpul, deoarece majoritatea catolicilor vor fi din cele mai sărace părți ale lumii. Acesta va fi, de asemenea, un catolicism tânăr, întrucât va înflori în țări cu populații care cresc rapid. Va fi un catolicism în care femeile vor continua să lupte pentru a avea un cuvânt de spus într-o instituție care a fost mult timp dominată de clerici bărbați. Dacă esența schimbării care a avut loc va fi luată în serios, vom avea un catolicism care ascultă vocile tuturor membrilor, respectă și învață din toate culturile și se angajează la dialog serios și critic cu religiile lumii. Sperăm că va fi un catolicism deschis Duhului, Cel care îl conduce, păstrându-și întotdeauna credința, dar și atrăgând atenția și provocând în mod surprinzător.

⁹² Vezi Stephen Bevans, „Contextual Theology as Prophetic Dialogue”, în ed. Cathy Ross și Stephen Bevans, *Mission on the Road to Emmaus: Constants, Context, and Prophetic Dialogue* (London/Maryknoll, NY: SCM/Orbis Books, 2015, 2016), 227-37.

Mai presus de Noua Evanghelizare

Înspre o eclesiologie misionară
pentru secolul al XXI-lea

AUTOBIOGRAFIA TEOLOGICĂ A LUI THOMAS O'Meara, *A Theologian's Journey (Călătoria unui teolog)*, abundă în referințe la timp. „Am scris aceste amintiri”, spune el, „ca să fiu martor al unui timp, să-mi amintesc că odată mă aflam aproape de o schimbare istorică care încă mai continuă și astăzi”¹. Catolicismul dinaintea Conciliului II Vatican, perioada în care el a crescut și s-a format ca dominican, este descris de O'Meara ca fiind un „monoton timp nesfârșit”². Verile în seminar erau „veri fără zile”. Atemporalitatea vieții dominicanilor era „singura lume existentă”. „Doar puțin radio și câteva ziare (fără reviste) au pătruns în această lume izolată”³. „În viața mea monahală și în America lui Eisenhower mă așteptam ca toate zilele să fie la fel”⁴.

Însă când acesta a călătorit în Europa pentru a începe studiile doctorale la Universitatea Ludwig-Maximilian din München, în 1962, „experiența și istoria, noii mei mentori, m-au întâmpinat, fiind gata să-mi arate Europa și veacurile trecute, dar și lumile care se nașteau și cele

¹ Thomas F. O'Meara, *A Theologian's Journey* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002), 314.

² Ibid., 29.

³ Ibid., 33.

⁴ Ibid., 38. Vezi și 105.

care vor veni”⁵. El a intrat în istorie; pășise în lumea modernă; se întâlnise cu timpul, și împreună cu acesta, întâlnise cultura⁶. Această întâlnire a fost cea care și-a pus amprenta asupra carierei sale de teolog, profesor și îndrumător pentru atât de mulți oameni.

Astfel, viața lui O’Meara este emblematică în ceea ce privește schimbarea fundamentală din ultimii cincizeci de ani în teologia Bisericii. În anii de dinainte de Vatican II „Biserica a fost prea des învățătoarea ascultării oarbe și subordonării în fața unei puteri ignorante și autoritare”⁷. Dar acum timpul „ne-a eliberat din închisorile anilor 1940 și 1950, din nemiloasele și absurdele scolasticisme de la Roma, Moscova și Washington”⁸. Cu un secol înainte, Biserica lui Pius al IX-lea a refuzat să aibă vreo legătură cu „lumea modernă” sau cu „progresul”. Acum, conciliul a emis o Constituție Pastorală cu privire la Biserica din Lumea Modernă (*Gaudium et Spes*), exprimându-și solidaritatea cu „bucuriile și speranțele, plânsul și durerea oamenilor din vremea noastră” (GS 1). Cu un secol înainte, Biserica vorbea despre esența ei ca fiind instituțională, ierarhică și monarhică. Conciliul nu a respins această identitate, ci a subliniat identitatea Bisericii de taină, de popor pelerin al lui Dumnezeu. Cu un secol înainte, laicii erau încurajați să facă doar puțin mai mult decât „să se lase conduși și să-și urmeze păstorii ca o turmă ascultătoare”⁹; conciliul a vorbit despre o egalitate fundamentală împărtășită de toți creștinii în virtutea botezului, o idee care a dat naștere, așa cum spunea O’Meara, multor feluri de slu-

⁵ Ibid., 67.

⁶ Vezi ibid., 71 și titlul capitolului IV, 105.

⁷ Ibid., 29.

⁸ Ibid., 212.

⁹ Pius al X-lea către episcopii Franței (*Vehementer Nos*), 11 februarie 1906, citat în Michael A. Fahey, „Church”, în *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, ed. Francis Schüssler Fiorenza și John Galvin, (Minneapolis, MN: Fortress Press), 2:32.

jiri laice¹⁰. Mulțumită consiliului, Biserica a început să își contureze o imagine pentru vremurile de astăzi; timpul conducea Biserica înspre lumea modernă și, astfel, înspre experiență, istorie și cultură.

Conciliul II Vatican a fost la bază un „conciliu misionar”¹¹. Acest lucru nu este întotdeauna vizibil cu ușurință, dar, dacă privim în urmă, acum, după cincizeci de ani, în lumina vremurilor actuale, spiritul și stilul lui misionar ies la lumină cu destul de multă putere¹². Întrucât articularea obiectivelor lui Ioan al XXIII-lea pentru conciliu s-a definitivat în anii 1959-1962, a apărut o viziune conform căreia conciliul „ar marca o tranziție între două epoci, adică ar scoate Biserica din perioada post-tridentină și... ar aduce-o la o nouă etapă a mărturisirii și propovăduirii”¹³. Ioan al XXIII-lea a pledat pentru un *aggiornamento* în Biserică, însă nu ca scop în sine. Orice reînnoire pe care conciliul ar fi adus-o a fost cu scopul propovăduirii mai inteligibile și mai eficiente a Evangheliei¹⁴. Biserica, spunea consiliul, este „misionară prin însăși natura ei” (AG 2). Biserica misionară descrisă de Vatican II era una ancorată în realitate.

¹⁰ Vezi Thomas F. O'Meara, *Theology of Ministry*, rev. ed. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999), 6-12.

¹¹ Johannes Schütte, „Ce que la mission attendait du concile”, în *Vatican II: l'activité missionnaire de l'église* (Paris: Cerf, 1967), 120.

¹² Vezi Stephen Bevans, „Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today's Missionary Church”, *Theological Studies* 74, nr. 2 (Iunie 2013): 261-83.

¹³ Giuseppe Alberigo, „The Announcement of the Council: From the Security of the Fortress to the Lure of the Quest”, în *History of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo and Joseph A. Komonchak, vol. 1, *Announcing and Preparing Vatican Council II* (Maryknoll, NY: Orbis Books), 42.

¹⁴ Acesta este cu siguranță spiritul discursului introductiv al papei Ioan. Vezi discursul în Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Association Press, 1966), 710-19.

Noua Evanghelizare

Documentul referitor la misiune din cadrul Vatican II a accentuat trei aspecte sau domenii în care Biserica își îndeplinește mandatul ei misionar. Principalul accent al misiunii este „lucrarea misionară între popoare”, însă „strâns legate de efortul misionar al Bisericii” sunt „grija pastorală față de credincioși” și „eforturile menite să restabilească unitatea creștină” (AG 6). Pe măsură ce au trecut anii, după Vatican II, aspectul ecumenic al misiunii s-a diminuat (deși acest lucru nu a dispărut cu totul)¹⁵. Ceea ce a început să înlocuiască în documentele bisericești oficiale cel de-al treilea aspect al misiunii a fost un accent mai mare pe nevoia de evanghelizare pe fondul secularizării crescute și a indiferenței față de Biserică în rândul acelor popoare care au fost oarecând națiuni creștine tradiționale. Acest nou aspect a fost denumit, în cele din urmă, „Noua Evanghelizare”¹⁶.

Ronald Witherup sugerează că originile noii evanghelizări merg înapoi cel puțin până la exortația apostolică a lui Paul al VI-lea, *Evangelii Nuntiandi*, în care se vorbește despre nevoia de evanghelizare în lumea modernă¹⁷. Totuși, Ioan Paul al II-lea a fost cel care a înce-

¹⁵ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 54, 64, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html, accessed September 23, 2014; Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Missio*, 23, 49, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html, accesat 23 septembrie 2014.

¹⁶ Pentru o mult mai detaliată istorie a noii evanghelizări, vezi Stephen Bevans, „New Evangelization or Missionary Church? *Evangelii Gaudium* and the Call for Missionary Discipleship”, *Verbum SVD* (în curs de publicare, 2014).

¹⁷ Ronald D. Witherup, *Saint Paul and the New Evangelization*, 241-250 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013), Ediție Kindle. Witherup nu face referire la exhortația apostolică, dar papa vorbește de evanghelizare în contextul secularizării în *Evangelii Nuntiandi*, parafele 54 și 56.

put să folosească termenul în discursurile și lucrările sale, eventual influențat, după cum sugerează și misologul John Gorski, de raportul emis de episcopii latino-americani de la Puebla din 1979¹⁸. Prima întrebuintare a acestui termen de către Ioan Paul a fost în timpul vizitei sale istorice în Polonia, în același an, deși el l-a folosit fără a-i da vreun sens deosebit, fără a sugera că acesta va deveni unul dintre semnele particulare ale propovăduirii sale de mai târziu¹⁹. El l-a întrebuintat din nou, într-un mod mult mai conștient, în 1983, adresându-se episcopilor din America Latină și din Caraibe care s-au adunat în Haiti și, iarăși, în cuvântarea sa de deschidere de la Santo Domingo în 1992, explicând că era nevoie atunci în America Latină de o evanghelizare „nouă prin râvnă, metodă și expresie”²⁰. Ulterior, episcopii latino-americani au preluat termenul în Adunarea Generală din 1992 la Santo Domingo, Republica Dominicană, recunoscând noua evanghelizare drept „elementul fundamental” sau „ideea centrală” a conferinței²¹.

¹⁸ Vezi John F. Gorski, „From ‘Mission’ to ‘New Evangelization’: The Origin of a Concept that Challenges Our Institutes”, 5, http://www.sedosmission.org/sedosarticles/documents/jgorski_2013_en.pdf, accesat 14 septembrie 2014.

¹⁹ A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului de Episcopi, *Lineamenta* Noua evanghelizare pentru transmiterea credinței creștine, par. 5, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html, accesat 23 septembrie 2014. Vezi Ioan Paul al II-lea, „Omilie la sanctuarul Sfinței Cruci, Mogila, Polonia, 9 iunie 1979”, *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English*, 16 iulie 1979, 11; AAS 71 (1979) 865.

²⁰ Ioan Paul al II-lea, Cuvântare la a XIX-a Adunare a CELAM (9 martie 1983), 3: *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English*, April 18, 1983, 9; AAS 75 (1983) 778.

²¹ A IV-a Conferință Generală a Episcopilor Latino-Americani, „Conclusions: New Evangelization, Human Development, Christian Culture”, în *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops*, ed. Alfred T. Hennelly (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 80.

În 2005, Joseph Ratzinger a fost ales Papă și a luat în mod voit numele Benedict, alegere pe care a explicat-o în prima sa audiență generală. Numele era în memoria lui Benedict al XV-lea (1914-1922), care făcuse eforturi pentru a preveni Primul Război Mondial și s-a ostenit ulterior pentru a promova reconcilierea. Poate chiar mai important, numele de Benedict făcea referire la Benedict de Nursia, „unul dintre sfinții patroni ai Europei care — după papa Ratzinger — a avut o influență uriașă asupra patrimoniului creștin european”²² și a salvat Europa de ravagiile triburilor migratoare necreștine sau ariene din timpul său. În calitatea sa de cardinal, Ratzinger și-a exprimat în mod repetat îngrijorarea față de Europa secolului al XXI-lea. Mai ales începând cu 1989, spunea că „Europa a fost profund afectată de propaganda progresului și emancipării” și a îmbrățișat un relativism care a trădat, de fapt, adevărul și libertatea autentică. Din această pricină, Biserica trebuie să mărturisească un adevăr care nu este rezultatul unei experiențe subiective, ci al revelației. Biserica trebuie să fie o „minoritate care adesea se opune duhului lumii”²³. Ca papă, Ratzinger s-a angajat să salveze Europa de ravagiile postmodernismului și necredinței. Astfel, putem spune că Benedict a încercat să readucă Biserica la vechea sa existență, dinainte de Vatican II, printr-o serie de politici pe care misiologul John Sivalon le caracterizează drept „conservatorism romantic”²⁴.

În acest context, papa Benedict a înființat în septembrie 2010 Consiliul Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări. În scrisoarea apostolică *Ubique et Semper* prin

²² Lieven Boeve, „Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican”, *Modern Theology* 23, nr. 2 (Aprilie 2007): 209.

²³ Boeve, „Europe in Crisis”, 208.

²⁴ Vezi John Sivalon, *Mission in Postmodernity: The Gift of Uncertainty* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012).

care s-a înființat noul consiliu, Benedict recunoștea: „a vorbi despre o «nouă evanghelizare» nu înseamnă că ar trebui identificată o singură formulă care s-ar putea aplica în toate condițiile”. Cu toate acestea, el spune că Bisericele din „teritoriile tradițional-creștine” necesită un „impuls misionar reînnoit”²⁵. La puțin timp după aceea, papa anunța că tema următorului Sinod al Episcopilor din 2012 va fi „Noua Evanghelizare pentru Transmiterea Credenței”²⁶, *lineamenta*, vorbește despre noua evanghelizare ca fiind „adresată în primul rând celor din țările tradițional-creștine care au părăsit Biserica”²⁷.

Papa Ioan Paul al II-lea a vorbit de câteva ori despre trei aspecte ale Noii Evanghelizări: noua râvnă, metodele și expresia. Deși toate trei sunt menționate ocazional în documentele pre-sinoade și în cuvântările papei Benedict, impresia care reiese din aceste documente și dezbateri este că reînnoirea *râvnei* este cea mai importantă²⁸. Unul din cuvintele-cheie din *lineamenta* este „îndrăzneala”, care se repetă de treisprezece ori în document, de șapte ori în text și de șase ori în întrebările care urmează. În *instrumentum laboris* citim că „instituțiile noastre trebuie

²⁵ Benedict XVI, *Ubicumque et Semper*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_en.html, accesat 23 septembrie 2014.

²⁶ Benedict XVI, „Omilie la Încheierea Adunării Speciale a Sinodului de Episcopi pentru Orientul Mijlociu”, *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English*, 27 octombrie 2010.

²⁷ A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului, prefața la *Lineamenta*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html, accesat 23 septembrie 2014.

²⁸ Vezi *ibid.*, par. 5; vezi și A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului Episcopilor, *Instrumentum Laboris*, referitoare la Noua Evanghelizare pentru Transmiterea Credenței Creștine, prefață, par. 23, 45, 62, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html, accesat 23 septembrie 2014.

să adopte o abordare îndrăzneată și chiar «apologetică» și să caute modalități de afirmare publică a credinței lor, fără teamă și cu o simțire a urgenței pastorale”²⁹. În *instrumentum laboris* găsim convingerea papei Benedict că în Biserică avem o „urgență educațională” datorată individualismului și secularismului vremii³⁰.

Sinodul din 2012: deplasarea centrului de gravitație

Chiar dacă accentul pus pe noul zel sau îndrăzneala în eforturile de evanghelizare ale Bisericii au fost exprimate și în sinod³¹, unele dintre cele mai importante intervenții ale episcopilor s-au axat mai mult pe o nouă atitudine de umilință, blândețe și receptivitate, care trebuie cultivată de Biserică pe măsură ce aceasta își reînnoiește eforturile de evanghelizare ale lumii. De exemplu, episcopul Bernard Longley de Birmingham, Anglia, a subliniat că premisa pentru evanghelizarea de astăzi este „privirea cu atenție” la ce se întâmplă în jur. „Nu poate exista o propovăduire eficientă a credinței”, spunea Longley, „fără a încerca să înțelegem cum va fi auzit mesajul, cum este perceput de alții”³². Arhiepiscopul (acum cardinalul) Luis

²⁹ Vezi A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului, *Lineamenta*, par. 2–11. Vezi și A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului, *Instrumentum Laboris*, par. 138.

³⁰ A XIII-a Adunare Generală Ordinară a Sinodului, *Instrumentum Laboris*, par. 152.

³¹ De exemplu, intervenția cardinalului Peter Erdő din Ungaria, arhiepiscopului John Dew de Wellington, Noua Zeelandă, și cardinalul Sodano. Vezi http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b05_xx.html, accesat 23 septembrie 2014.

³² Intervenția arhiepiscopului Bernard Longley, citat în Noel Connolly, 137, „New Evangelisation in Australia”, *Sedos Bulletin*, <http://www.sedosmission.org/sedosarticles/documents/nconnolly-2013-newev-en.pdf>, accesat 23 septembrie 2014.

Antonio Tagle de Manila a cerut Bisericii, în mod asemănător, să asculte mai înainte de a vorbi. „Biserica trebuie să descopere puterea tăcerii”, a spus el. „Confruntată cu durerile, îndoielile și incertitudinile oamenilor, ea nu se poate preface că oferă soluții ușoare. În Iisus, tăcerea devine calea ascultării atente, compasiune și rugăciune”³³. Un alt episcop din Filipine, Socrates Villegas de la Lingayen-Dagupan, a subliniat faptul că „noua evanghelizare cere nouă smerenie... Această umilință ne va face noi evangheliști mai credibili. Misiunea noastră este să propunem cu delicatețe, nu să impunem cu mândrie”³⁴. Să mai oferim încă un exemplu, Adolfo Nicolás, Superiorul General din rândul iezuiților și vechiul misionar asiatic, care vorbea despre modul în care umilința, simplitatea, generozitatea și bucuria sunt căile probate și adevărate prin care se poate comunica Evanghelia cel mai bine³⁵. Aceste intervenții, deși o voce minoritară în sinod, au trecut dincolo de impresia frecventă că noua evanghelizare este pur și simplu o evanghelizare „mai însuflețită”³⁶ sau așa cum am arătat eu, o rostire a aceluiași lucru, însă o rostire cu voce mai tare. Dacă alții susțineau o revenire la perioada de dinaintea consiliului, aceste voci din cadrul sinodului pledau pentru dialogul real al Bisericii cu lumea de astăzi. Doar o Biserică care este capabilă să asculte poate oferi condițiile unei evanghelizări potrivite pentru vremurile noastre.

³³ Intervenția lui Luis Antonio Tagle, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html, accesat 23 septembrie 2014.

³⁴ Intervenția lui Socrates B. Villegas, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html, accesat 23 septembrie 2014.

³⁵ Intervenția lui Adolfo Nicolás Pachón, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b09_xx.html, accesat 23 septembrie 2014.

³⁶ Vezi Witherup, *Saint Paul*.

Ronald Witherup reflectează asupra faptului că sinodul a mutat accentul noii evanghelizări care cădea aproape exclusiv pe Occidentului secularizat. Comentând asupra listei propunerilor finale ale sinodului, el observă o „ușoară schimbare de direcție”³⁷ care s-a dezvoltat pe măsură ce sinodul a continuat lucrările. După cum s-a menționat mai sus, intenția inițială a sinodului a fost aceea de a aborda problemele apărute în special în Occidentul secularizat. O asemenea perspectivă a fost observată și în multe dintre intervenții, dar și în propunerile finale. Cu toate acestea, Witherup spune că „este vizibil noul accent care cade asupra misiunii *ad gentes* sau *ad extra*, adică o înaintare înspre către cei care nu au primit mesajul Evangheliei. Aceasta întărește ideea că Biserica este mereu în misiune, întotdeauna orientată spre exterior pentru a propovădui mesajul lui Iisus Hristos”³⁸.

Papa Francisc și *Evanghelii Gaudium*: mai presus de Noua Evanghelizare

Apelurile din cadrul sinodului pentru o Biserică mai deschisă și mai receptivă, noile direcții spre spiritualitate, reformă structurală și dialog, stăruința asupra unei forme reînnoite de evanghelizare pentru întreaga Biserică, nu doar pentru Occident, sunt trăsăturile remarcabilei exortații apostolice post-sinodale a papei Francisc, *Evanghelii Gaudium*. De la alegerea sa, Francisc a uimit lumea prin gesturi dramatice, unul după altul — cerând mulțimilor să se roage pentru el când a apărut pentru prima dată pe balcon după alegerea sa, îmbrățișând un bărbat tetraplegic la instalarea sa în funcție, spălând picioarele unor femei musulmane în Joia Mare, rostind faimoasa sa frază „cine sunt eu să judec?” când i s-au pus

³⁷ Ibid., 338.

³⁸ Ibid.

întrebări despre preoții homosexuali, oferind interviuri sincere pe diferite teme. Astfel de gesturi păreau să anunțe o direcție complet nouă, uimitor de proaspătă, nu numai față de slujirea petrină, ci și față de mărturisirea Evangheliei. Primul papă care a fost hirotonit preot după Conciliul II Vatican a semnalat validitatea a tot ceea ce a promovat consiliul. În comentariul său la *Evangeliile Gaudium*, teologul italian Christian Albin și-a exprimat convingerea că documentul „semnalează o nouă etapă în traiectoria deschisă de Vatican II”³⁹.

Evangeliile Gaudium pare să îndrume Biserica dincolo de tema sinodală a noii evanghelizări, înspre o viziune a Bisericii ca fiind o „comunitate a ucenicilor misionari”⁴⁰. Este probabil important faptul că termenul „nouă evanghelizare” apare doar de douăsprezece ori în acest foarte cuprinzător document⁴¹. La fel de importante sunt fraze precum „noul capitol”, „noile căi”, „noua etapă” și „noile procese” de evanghelizare⁴². De asemenea, papa vorbește despre „un nou misionar”, o „nouă fervoare evanghelică” și „noi provocări în fața evanghelizării”⁴³. Papa dă impresia puternică că el conduce Biserica mai presus de

³⁹ Christian Albin, *Guida alla lettura della Evangelii Gaudium*, 72 n.p., n.d., Ediție Kindle. Această legătură cu Conciliul a fost subliniată și de Richard R. Gaillardetz, „The ‘Francis Moment’: A New Kairos for Catholic Ecclesiology”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 69 (2014): 63–64 <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/ctsa/article/view/5509/4988>, accesat 23 septembrie 2014. Vezi și Richard R. Gaillardetz, „Francis: Pope of the Council”, <http://elephant-sinelivingroom.com/>, accesat 23 septembrie 2014.

⁴⁰ Francisc, *Evangeliile Gaudium*, 24. Vezi și Albin, *Guida*, 18.

⁴¹ Francisc, *Evangeliile Gaudium*, 73, 120, 126, 198, 239, 260, 284, 287, 288. O numărătoare realizată pe site-ul din Vatican însumează 14 rezultate, dar două dintre acestea se găsesc în partea introductivă a documentului, iar nu în cadrul documentului propriu-zis.

⁴² Ibid., 1, 11, 17, 31, 69, 161, 287, 288.

⁴³ Ibid., 20, 29. Cred că este semnificativ faptul că titlul oferit Sinodului de Episcopi din octombrie 2014 este „Provocarea pastorală a familiei în contextul evanghelizării” — iar nu *Noua Evanghelizare*.

noua evanghelizare, înspre o înțelegere asupra Bisericii, care este, în cuvintele de la Vatican II, „misionară prin însăși natura ei” (AG 2). Prezentându-și exortatia apostolică, Francisc constată că temele la care el reflectează în document „ajută la modelarea unui stil clar de evanghelizare pe care vă cer să îl adoptați în fiecare lucrare pe care o săvârșiți”⁴⁴.

„Visez la o «opțiune misionară»”, scrie Francisc, „capabilă să transforme orice lucru, deoarece cutumele, stilurile, programele, limbajul și orice structură eclezială devin un canal adecvat pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare”⁴⁵. Avem aici într-o singură propoziție viziunea lui Francisc pentru Biserică, una potrivită pentru vremurile noastre. Pasajul continuă să vorbească despre o „convertire pastorală” care are nevoie de structuri reînnoite care vor face „activitatea pastorală obișnuită în toate acțiunile sale să fie mai expansivă și mai deschisă”, care vor chema lucrătorii pastoralii să continue să predice și să mărturisească Evanghelia. După cum remarcă Martin Tuelan, directorul Misiunii Catolice a Australiei, „mai degrabă decât să stăruiască asupra noii evanghelizări sau misiunii de peste hotare, papa Francisc înțelege că întreaga Biserică trebuie să fie «permanent într-o stare de misiune»”⁴⁶. Francisc a reluat poziția sinodului din 2012 care vorbea despre o nouă evanghelizare nu numai în ceea ce privește Occidentul secularizat, ci și în ceea ce privește lucrarea pastorală obișnuită printre oamenii „a căror viață nu reflectă exigențele botezului”, pre-

⁴⁴ Francisc, *Evanghelii Gaudium*, 18. Italicele sunt ale lui Francisc.

⁴⁵ *Ibid.*, 27.

⁴⁶ Martin Tuelan, „Called To Be Missionary Disciples”, în *The Francis Effect: Living the Joy of the Gospel*, ed. Danielle Achikian, Peter Gates, and Lana Turvey (Sydney: Catholic Mission and Catholic Religious Australia, 2013), 44.

cum și în situațiile de primă evanghelizare⁴⁷. Astfel, ca și sinodul, el oferă o înțelegere mai amplă asupra noii evanghelizări decât documentele pregătitoare ale sinodului, ducând acea înțelegere spre o viziune coerentă a unei Biserici misionare⁴⁸.

Această trecere de la Noua Evanghelizare la o Biserică misionară mai cuprinzătoare este una extrem de importantă, atât din punct de vedere eclesiologic, cât și misiologic. Noua Evanghelizare este rezultatul preocupărilor a doi papi europeni în contextul unei Europe secularizate în mod radical, pe de o parte, și a unei Biserici care, în mintea lor, și-a pierdut claritatea angajamentului ei față de însemnătatea credinței, pe de altă parte. Apelul papei Francisc pentru o Biserică cu adevărat misionară vine dintr-un context complet diferit și nu reflectă un interes european, ci unul al întregii lumi. Poate că o mare parte din accentul misionar al documentului *Aparecida* — o sursă importantă pentru *Evangelii Gaudium* și a termenului „ucenicie misionară” — s-a datorat nevoii de a răspunde exodului tot mai mare al catolicilor spre grupurile evanghelice și pentecostale, lucru foarte specific contextului latino-american⁴⁹. Totuși, tonul exortației apostolice transcende acest context și este motivat de o viziune misionară mai universală. Aceasta nu neagă viziunea Noii Evanghelizări, ci o dezvoltă pentru a o arăta mai cuprinzătoare și mai relevantă pentru întreaga Biserică.

⁴⁷ Francisc, *Evangelii Gaudium*, 14. Aici, Francisc citează omilia lui Benedict al XVI-lea din deschiderea sinodului.

⁴⁸ Pentru reflecții mai detaliate la *Evangelii Gaudium*, vezi Bevans, „New Evangelization”, și Gaillardetz, „The ‘Francis Moment’”, 67-72.

⁴⁹ A V-a Conferință Generală a Episcopilor din America Latină și Caraibe, Documentul Final, 225–26 (*Aparecida*, 2007), <http://www.aecrc.org/documents/Aparecida-Concluding%20Document.pdf>, accesat 23 septembrie 2014.

Un nou aspect: înspre o eclesiologie misionară

Apelul papei Francisc ca Biserica să se considere pe sine o „comunitate de ucenici misionari” pare să necesite o adâncă regândire a eclesiologiei în lumina misiologiei. Perspectiva promovată de papa Ioan Paul al II-lea și de papa Benedict al XVI-lea a fost aceea de a înțelege Biserica și de a reflecta asupra ei ca fiind o „comuniune”, o viziune încurajată și de Sinodul Extraordinar al Episcopilor din 1985⁵⁰. Modul preferat al lui Francisc de a vorbi despre Biserică face apel la o altă perspectivă a Conciliului Vatican II, evidentă în documente precum Constituția Pastorală privind Biserica în Lumea Modernă și Decretul privind Activitatea Misionară. Acest ultim document vorbește despre Biserică cu multă putere, ca una care își are rădăcinile în misiunea Treimii și este „misionară prin însăși natura ei” (AG 2). Aș spune că această expresie ar trebui să fie punctul de plecare pentru o reflecție eclesiologică contemporană și actuală, după cum Richard Gaillardetz descria agenda eclesiologică a lui Francisc, „un consiliu misionar a inspirat un papă misionar pentru a crea o Biserică misionară”⁵¹.

Cu siguranță, Gaillardetz însuși a parcurs un drum lung în dezvoltarea unei eclesiologii misionare în lucrarea sa *Ecclesiology for a Global Church* (*Eclesiologie pentru o Biserică Globală*), în special în ceea ce privește dialogul cu culturile aflate dincolo de Occident⁵². Lucrarea recent publicată a lui Neil Ormerod, *Re-Visioning the Church* (*Regândirea Bisericii*), prezintă „operatorul” misiunii, ca formând „integratorul” identității comunitare⁵³. Chiar dacă

⁵⁰ Vezi Gaillardetz, „The ‘Francis Moment’”, 64–65.

⁵¹ Gaillardetz, „Francis”, 3. Vezi și Gaillardetz, „The ‘Francis Moment’”, 67–71.

⁵² Richard R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008).

⁵³ Neil Ormerod, *Re-Visioning the Church: A Systematic Historical Ecclesiology* (Grand Rapids, MN: Eerdmans, 2014).

în mod particular mai misiologice, cărțile lui Roger Schroeder și ale mele, *Constants in Context* (*Constante în Context*) și *Prophetic Dialogue* (*Dialog Profetic*), sunt fundamentate pe o eclesiologie implicit misionară⁵⁴.

Ceea ce aș dori să schițez în această secțiune finală a lucrării este traseul unei eclesiologii misionare complete, unul care conține principalele aspecte și nelămuriri care necesită atenția academică din partea eclesiologilor de astăzi. O astfel de eclesiologie încearcă să dezvolte expresia lapidară din Decretul Vatican II privind Activitatea Misionară care vorbește despre natura misionară a Bisericii. Ar putea fi, de asemenea, descrisă ca fiind dezvoltarea invitației papei Francisc la o „comunitate de ucenici misionari”⁵⁵.

Această platformă de eclesiologie misionară este împărțită în trei părți, subliniind diferite aspecte ale imaginii Bisericii ca o „comunitate a ucenicilor misionari”. O primă parte reflectează asupra „Esenței Bisericii: o comunitate a ucenicilor *misionari*”. A doua parte explorează „Taina Bisericii: o *comunitate* a ucenicilor misionari”. A treia și ultima parte conturează „Structura Bisericii: o comunitate a *ucenicilor misionari*”⁵⁶. Provocarea eclesiologiei misionare este aceea de a păstra un echilibru între natura „centrifugală” a Bisericii trăită în misiune și un aspect mai „centripetal” al ei exprimat în înțelegerea acesteia ca o comuniune. Biserica s-ar putea caracteriza ca fiind

⁵⁴ Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004); Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011).

⁵⁵ Francisc, *Evangelii Gaudium*, 24.

⁵⁶ Cu siguranță că cititorii vor observa că această structură întreită este foarte mult influențată de eclesiologia clasică a lui Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967). Chiar dacă în multe aspecte depășită, după cincizeci de ani, aceasta rămâne, după mine, o articulație a eclesiologiei catolice de cea mai înaltă importanță.

o comunitate de ucenici misionari, o „comuniune în misiune”, o îmbinare dinamică a comuniunii și a misiunii.

În dezvoltarea unei astfel de eclesiologii misionare, trebuie acordată atenție surselor pe care le avem la dispoziție în Biserica universală, nu doar în documentele romane. Acestea ar putea fi documente din surse oficiale, cum ar fi Conferința Episcopilor din America Latină (CELAM), Federația Conferințelor Episcopilor din Asia (FABC), Simpozionul Conferințelor Episcopale din Africa și Madagascar (SECAM), Comisia Conferințelor Episcopale din Comunitatea Europeană (COMECE), Conferința Episcopală a Pacificului (CEPAC), Conferința Episcopilor Catolici din Statele Unite (USCCB) sau Conferința Canadiană a Episcopilor Catolici (CCCB). O astfel de eclesiologie ar trebui dezvoltată în dialog cu principalele surse protestante și evanghelice, cum ar fi cele emise de Consiliul Mondial al Bisericilor, diferitele Biserici Ortodoxe și Mișcarea de la Lausanne. Sursele ar trebui să includă și teologi importanți din toate regiunile lumii și ar trebui să asculte vocile diferitelor teologii de eliberare și contextuale, cum ar fi teologiile feministe, afro-americane, queer, asiatice și latino. Îngrijorările din toate aceste perspective diferite, după cum susține Natalia Imperatori-Lee în capitolul ei din acest volum, ar trebui să fie „integrate” într-o eclesiologie în dialog cu toate vocile creștine și teologice. O astfel de eclesiologie ar fi atât contextuală — înrădăcinată în contexte și culturi particulare — cât și un produs al dialogului *dintre* teologiile contextuale.

Esența Bisericii:

o comunitate de ucenici *misionari*

Ceea ce trebuie să înțelegem mai întâi în construirea unei eclesiologii misionare este că Biserica își are rădăcinile în viața Treimii, care este ea însăși o comuni-

tate în misiune. Primul act de misiune al lui Dumnezeu este creația, iar Dumnezeu a fost prezent și lucrător în creație de la prima ei nanosecundă. O astfel de prezență și activitate este lucrarea Duhului, care, încă de la început convinge, încurajează, seduce, inspiră — dar nu impune niciodată, dacă ne referim la libertatea creației⁵⁷. Și astfel au luat naștere gazele, moleculele, stelele, galaxiile și pământul nostru cu viața sa abundentă. Când faptele omenesti au apărut pe planeta noastră, Duhul a fost acolo, a fost de față la cea dintâi orbecăire a omenirii spre înțelegerea profunzimii și lărgimii sensului vieții, concretizându-se treptat în marile religii ale lumii⁵⁸. Una dintre aceste religii a fost aceea a lui Israel, care a exprimat prezența și lucrarea lui Dumnezeu în simbolurile vântului, focului, respirației, apei, untdelemnului, păsării zburătoare — toate fiind imagini care, deși palpabile, sunt totuși simbolice și misterioase, „preînchipuiri” ale Tainei lui Dumnezeu în creație și în istoria omenirii⁵⁹. Citim că Dumnezeu a suflat viață peste „zidirea pământească” (Fc 2, 7), ungând prooroci ca să proclame vindecarea și dreptatea (Is 61, 1-2), revărsându-se ca un râu pentru a aduce prosperitate și viață în pustie (Iz 47), suflând peste oasele uscate pentru a le aduce împreună și a reveni la viață (Iz 37, 1-14).

Istoria prezenței Duhului Sfânt în creație și în special în cadrul poporului Israel este premergătoare înțelegerii

⁵⁷ Atât Denis Edwards și, mai recent, Elizabeth Johnson au scris cu eleganță despre aceasta. Vezi Denis Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Acts* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008) și Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014).

⁵⁸ Sursa de inspirație pentru această frază este Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 33, 171-72.

⁵⁹ Vezi Stephen Bevans, „God Inside Out: Toward a Missionary Theology of the Holy Spirit”, *International Bulletin of Missionary Research* 22, nr. 3 (Iulie, 1998): 102-5.

nașterii Bisericii, care începe cu misiunea și slujirea lui Iisus. La „plinirea vremii”, așa cum Pavel a scris (*Ga* 4, 4), lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, care a fost prezentă dintotdeauna, a luat trup și chip omenesc în persoana lui Iisus din Nazaret. După cum scrie Elizabeth Johnson, „prin istoria omenității [lui Iisus], Duhul care pătrunde în univers devine în mod concret prezent într-o mică parte din el”⁶⁰. Misiunea lui Iisus a fost, în cuvintele lui Neil Ormerod, apropierea împărăției lui Dumnezeu⁶¹ — continuarea lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu de la început, însă acum iminentă. „S-a împlinit vremea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie” (*Mc* 1, 15).

Iisus a fost martorul acestei împliniri prin propria Sa purtare, prin primirea și acceptarea tuturor, precum și prin libertatea sa față de aspectele ritualice și dezumanizante ale obiceiurilor religioase. El a slujit acestei viziuni prin vindecări și exorcizări — semne ale deplinătății mântuirii și ale lucrării eliberatoare a lui Dumnezeu în viața omenească. A propovăduit apropierea lui Dumnezeu în pilde care vorbeau despre mila lui Dumnezeu, despre dreptatea Lui, despre deschiderea și sensibilitatea lui Dumnezeu. Iisus a fost o persoană plină de Duhul Sfânt, uns de Duhul Sfânt la botezul Său, pentru a proclama vestea cea bună și a aduce vindecare și nădejde poporului lui Dumnezeu (*Lc* 4, 18-19).

Cu toate acestea, o asemenea purtare l-a adus pe Iisus la necaz. Ceea ce i-a înfuriat pe liderii religioși ai zilelor Sale, spune teologul latino-american Virgilio Elizondo, a fost „dorința și priceperea lui de a petrece prin bunăvoință cu toți și cu toate” și refuzul său „de a se sminti de cineva”⁶². Așa că l-au omorât. Dar, bineînțeles, trei zile

⁶⁰ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 150.

⁶¹ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 106-8.

⁶² Virgilio Elizondo, „The Miracle of Conversion”, *Give Us This Day* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2012), 205.

mai târziu, ucenicii săi au început să simtă prezența lui vie în mijlocul lor și, treptat, după Cincizecime, au ajuns la uimitoare concluzie că Duhul care se pogorâse asupra lui Iisus, se pogorâse și peste ei. În această conștientizare tot mai acută că misiunea *lor* era misiunea lui *Iisus*, s-a născut Biserica. Biserica este, într-adevăr, „misionară prin însăși natura ei”, întrucât ea este misionară chiar de la începuturile ei.

Natura misionară a Bisericii este explorată în continuare printr-o reflecție asupra relației sale complexe cu Împărăția lui Dumnezeu. Precum misiunea și slujirea lui Iisus au fost definite de Împărăția lui Dumnezeu, tot așa sunt și cele ale Bisericii. Biserica slujește Împărăției lui Dumnezeu, deși Împărăția lui Dumnezeu nu este o realitate cu totul separată de ea. Într-adevăr, Biserica este o comunitate de păcătoși, poporul lui Dumnezeu adunat în mod nedesăvârșit, care totuși se roagă pentru venirea Împărăției „așteptând în nădejde plină de bucurie”⁶³. La Împărăția lui Dumnezeu — și nu neapărat la Biserică — sunt chemați toți de voința primitoare și mântuitoare a lui Dumnezeu (vezi LG 16). Cu toate acestea, Biserica nu trebuie să înceteze niciodată să-i invite și pe alții să se alăture ei, dar nu dintr-o motivație de a se alătura unui grup exclusivist ai cărui membri sunt singurii mântuiți. Mai degrabă, Biserica trebuie privită ca o comunitate dă-tătoare de viață care găsește plinătatea vieții în părtășia cu bucurie la lucrarea și slujirea mântuitoare a lui Dumnezeu. Mântuirea se găsește într-o asemenea renunțare kenotică la sine. Înțelegerea relației dintre Biserică și Împărăția lui Dumnezeu arată Biserica ca fiind „nu cea mai importantă”⁶⁴. Deși aici opiniile sunt diferite⁶⁵, un con-

⁶³ Misa Romană, Embolismul de după Rugăciunea Domnească din Rânduiala Misei.

⁶⁴ Bevans și Schroeder, *Constants in Context*, 7.

⁶⁵ Ex., Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday Image Books, 1978), 109–27.

sens convenit între eclesiologi este că Biserica, ca atare, va înceta să existe atunci când Împărăția lui Dumnezeu va fi în cele din urmă stabilită. Aceasta este esența Bisericii: a se dăruia în slujba Împărăției lui Dumnezeu, așa cum Iisus, uns prin Duhul Sfânt, S-a dat *pe Sine însuși*. Biserica — arată, gustă și mărturisește Împărăția lui Dumnezeu — continuă misiunea lui Iisus într-o practică trinitară a „Dialogului profetic”, cu îndrăzneală și totuși cu smerenie, mărturisind Evanghelia cu care a fost încredințată⁶⁶.

Taina Bisericii:

o comunitate de ucenici misionari

Arătând natura misionară a Bisericii, eclesiologia se concentrează și pe realitatea Bisericii ca taină. Biserica nu este pur și simplu o societate văzută, supusă greșelii. Este, în adâncul ei, o societate „plină de prezența lui Dumnezeu”, o comuniune a „poporului care este una prin unitatea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt”⁶⁷.

Aici reflectăm asupra naturii misionare a trei aspecte ale Bisericii fundamentate pe Scriptură: poporul lui Dumnezeu, trupul lui Hristos și creația / templul Duhului Sfânt. Imaginea Bisericii ca popor ales al lui Dumnezeu, altoit pe măslinul lui Israel (vezi *Rm* 11, 17-24), este cea a unui popor ales nu pentru a se bucura de privilegii, ci pentru a sluji, un popor prin care se vor binecuvânta toate neamurile (vezi *Fc* 12, 3)⁶⁸. Imaginea lui Pavel asupra Tru-

⁶⁶ Vezi Stephen B. Bevans, „Missiology as Prophetic Dialogue”; Bevans și Schroeder, *Prophetic Dialogue*; și David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 489.

⁶⁷ Paul VI, Cuvântarea de deschidere la a Doua Sesiune din cadrul Vatican II, în *Enchiridion Vaticanum* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1968), 97.

⁶⁸ Vezi și Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006),

pului lui Hristos apare în 1 Corinteni și Romani, iar la o citire mai atentă, descoperim că aceasta este o imagine misionară. Botezul ne identifică cu Hristos, Cel cu care ne-am îmbrăcat, în care trăim și cu care ne facem una în participarea noastră la Euharistie (vezi *Rm* 6, 1-11; *Col* 3, 10-11; *Ga* 2, 20; *1 Co* 10, 16-17). În această imagine, Biserica este modul prin care Hristos continuă să fie prezent și lucrător în lume. A treia imagine este cea a creației / templului Duhului Sfânt. În secțiunea anterioară, am văzut că Duhul este Cel care zidește Biserica pe măsură ce scoate comunitatea primară dincolo de granițele lui Israel, spre neamuri, Cel care continuă să îndrume Biserica spre noi și surprinzătoare realizări și lucrări⁶⁹. Templul este locul prezenței tainice dar palpabile a lui Dumnezeu în lume (3 *Rg* 9, 1-9; *Iz* 10, 18-23; *1 Co* 3, 16). Fiind templu al lui Dumnezeu, Biserica este chemată să fie un martor la prezența mântuitoare a lui Dumnezeu în lume.

Cele patru „atribute” tradiționale ale Bisericii — una, sfântă, catholică și apostolică — sunt, după teologul evanghelic Charles van Engen, „caracteristici” dinamice ale misiunii Bisericii⁷⁰. Într-o eclesiologie misionară, pecetea „apostoliei” vine cea dintâi, întrucât înrădăcinează Biserica în mandatul apostolic de a „învăța toate neamurile” (*Mt* 28, 19, *FA* 1, 8; *1 Pt* 3, 15).

Fiecare dimensiune a Bisericii are o întreită identitate. Astfel, Biserica, *este* un dar apostolic; *este chemată* să

190–264; și Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 80–88.

⁶⁹ Vezi Comisia de Misiune Globală și Evanghelizare, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>, 25. Vezi și Stephen B. Bevans, „The Church as Creation of the Spirit: Unpacking a Missionary Image”, *Missiology: An International Review* 35, nr. 1 (January, 2007): 5–21.

⁷⁰ Charles van Engen, *God's Missionary People* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), 59–71.

fie apostolică în fidelitate și să *lucreze* în mod apostolic în misiunea ei. În următorul capitol, Paul Lakeland va dezvolta această noțiune dinamică a trăsăturii apostoliceității. În mod asemănător, Biserica *este* catolică, dar *chemată* să devină catolică prin aprecierea identității locale și a diversității în unitate și însărcinată să *lucreze* pentru catolicitatea lumii prin protejarea și promovarea diversității (culturală, teologică, de gen, generațională) într-un neîncetat dialog pentru unitate. Această unitate este deja un dar și totuși cheamă Biserica să lucreze pentru unitate în rândul tuturor creștinilor și să lucreze pentru unitatea dintre toate religiile și popoarele. În cele din urmă, Biserica este sfântă ca popor ales al lui Dumnezeu și, prin urmare, chemată să fie sfântă ca semn al prezenței lui Dumnezeu în lume și chemată să arate sfințenia dincolo de limitele ei și să invite oamenii în relația explicită cu Dumnezeu, de care ea se bucură deja.

În concluzie, „comuniunea și misiunea se îmbogățesc reciproc”. După cum scria papa Francisc, „nu mai spunem că suntem «ucenici» și «misionari», ci, mai degrabă, că suntem întotdeauna «ucenici misionari»”⁷¹.

Structura Bisericii: o comunitate de *ucenici misionari*

Structura Bisericii ar trebui să servească misiunea Bisericii. După cum a spus-o în mod direct teologul reformat Craig van Gelder, Biserica „organizează ceea ce face”⁷². Papa Francisc scrie că în lumina „opțiunii misionare” la care visează el, totul în Biserică „poate deveni un canal

⁷¹ Papa Francisc, *Evangelii Gaudium*, 120, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, accesat 4 noiembrie 2014.

⁷² Craig van Gelder, *The Essence of the Church* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2000), 37.

adecvat pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare. Reforma structurilor, cerută de convertirea pastorală, se poate înțelege numai în acest sens: a face în așa fel încât ele să devină toate mai orientate spre misiune⁷³.

Un prim punct care trebuie avut în vedere este că, în lumina misiunii, structura de bază a Bisericii este lipsa unei structuri. Mai degrabă, în primul rând există o „structură” a egalității fundamentale în virtutea botezului. Suntem în primul rând *ucenici* — în special *ucenici misionari* (vezi LG 32)⁷⁴. După cum arată Hans Küng, deosebirile de orice fel în Biserică „au o importanță secundară, dacă nu chiar terțiară”⁷⁵. După cum argumentează Kathleen Cahalan: ucenicii sunt *următori* ai lui Iisus, precum și închinători, martori, vecini, iertători, profeți și administratori⁷⁶. Toți participă la misiunea lui Dumnezeu, ca popor al lui Dumnezeu.

Thomas O’Meara scrie că, în ceea ce privește realitatea harului, „în cele din urmă, există doar două perspective teologice: linia despărțitoare sau cercul cercurilor”⁷⁷. Același lucru este valabil și pentru structura Bisericii. În timp ce unii ucenici sunt chemați la slujire în cadrul Bisericii, această slujire nu *desparte* atât de mult slujitorii de „ucenicii obișnuiți”, cât vorbește despre o prezență deosebită a harului de la botez care se împărtășește tuturor în mod egal. Mai degrabă decât a face distincția clară între „laici” și „clerici”, o eclesiologie misionară ar trebui să se concentreze asupra diferitelor căi pe care creștinii le împărtășesc în singura misiune a Bisericii,

⁷³ Francisc, *Evangelii Gaudium*, 27.

⁷⁴ Vezi și Kathleen Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2010), 24–47; și Francis, *Evangelii Gaudium*, 24.

⁷⁵ Küng, *The Church*, 363.

⁷⁶ Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry*, 3–23.

⁷⁷ O’Meara, *A Theologian’s Journey*, 301.

prin mărturie, slujire și propovăduirea împărăției lui Dumnezeu⁷⁸.

Acestea fiind spuse, în Biserică există o anumită ordine care nu este atât de mult ierarhică cât una care ține de slujire. După cum subliniază Edward Hahnenberg, diferitele slujiri sunt modelate de diferiți factori. În primul rând, există gradul de angajament pe care slujitorul îl arată — este acesta unul ocazional? Pentru o anumită perioadă de timp? Un angajament pe viață? În al doilea rând, slujirea este caracterizată prin tipul de activitate la care este angajat slujitorul — lucrează acesta sub îndrumarea altcuiva sau își asumă un rol de conducere într-un anumit domeniu? În al treilea rând, o anumită slujire se deosebește prin tipul de recunoaștere oferit de Biserică și de conducerea Bisericii⁷⁹.

Unele slujiri reprezintă roluri publice în Biserică, deși sunt întrebuițate în mod ocazional și necesită un nivel relativ scăzut de formare și pregătire. Cititorii și membrii corului sunt cu siguranță exemple ale acestor slujitori importanți. Alții sunt responsabili cu o anumită funcție de conducere — de exemplu, directorul educației religioase într-o parohie sau directorul muzical sau liturgic sau cel de justiție socială. Pentru această sarcină este necesară o expertiză specială, este necesară o diplomă teologică, iar slujitorul poate fi un membru salariat al parohiei sau diocezei și să primească o investitură specială de la episcopul locului. Totuși, alții sunt chemați să fie mai responsabili pentru ordinea generală a comunității lor, coordonând, formând și conducând diferitele slujiri ale unei comunități de credință paro-

⁷⁸ Despre aceasta, vezi foarte folositoarele reflecții ale lui Richard R. Gaillardetz, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (Mahwah/New York: Paulist Press, 2006), 52–55; vezi și Edward P. Hahnenberg, *Theology for Ministry: An Introduction for Lay Ministers* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2014), 107–27.

⁷⁹ Hahnenberg, *Theology for Ministry*, 120.

hială sau diocesană. O astfel de slujire cere adesea un angajament pe viață și un nivel ridicat de competență teologică și pastorală.

Aceste diferite tipuri de slujiri sunt în mod tradițional identificate cu slujirea laică, noua realitate a slujirii eclesiale laice și slujirea prin hirotonie. Richard Gaillardetz a propus să vorbim mai degrabă despre slujirile prin investitură (de exemplu, citeți), slujiri prin instalare (de exemplu, conducătorii liturghiei) și slujirile prin hirotonie (episcopi, presbiteri/preoți și diaconi)⁸⁰. Indiferent de cum le denumim, scopul lor este să slujească și să coordoneze misiunea Bisericii.

În Biserica Romano-Catolică vorbim de slujirea petrină sau de slujirea papală. În lumina eclesiologiei misionare, papa este „slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu”, cel care își exercită grija față de toate bisericile și slujește ca un semn al unității și posibilității dialogului în cadrul întregii comuniuni a bisericilor locale, care alcătuiesc Biserica globală universală de astăzi. În timp ce papa este într-adevăr, în graiul preferat al papei Francisc, „Episcopul Romei”, totuși, în lumina faptului că ultimii trei papi nu au fost italieni, papalitatea a preluat un rol destul de nou în Biserică, de conducător mondial în cadrul unei Biserici globalizate. În acest rol, papa nu este un „super-episcop”, ci unul al cărui primat este acela de a supraveghea întreaga Biserică pe măsură ce aceasta se angajează în misiunea ei de mărturisire, slujire și proclamare a Împărăției lui Dumnezeu.

Titlul importantei cărți a lui David Power, *Mission, Ministry, Order (Misiune, Slujire, Ierarhie)*, este de mare însemnătate. Mai întâi, există o misiune pe care fiecare creștin o împărtășește ca ucenic botezat. Apoi, există o

⁸⁰ Richard R. Gaillardetz, „Ecclesiological Foundations of Ministry within an Ordered Communion”, în *Ordering the Baptismal Priesthood*, ed. Susan Wood (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2003), 26–51, mai ales 36–47.

slujire la care unii creștini sunt părtași în diferite grade de responsabilitate — deși acestea nu corespund cu unele diferențe de importanță sau demnitate (după cum insistă papa Francis, demnitatea noastră „derivă din botez, care este accesibil tuturor”⁸¹). În al treilea rând vine *ierarhia* „în sprijinul Bisericii locale și pentru comuniunea dintre Biserici”⁸². Biserica se concentrează pe slujirea ei în sprijinirea misiunii lui Dumnezeu.

Concluzie

Acest articol reprezintă o reflecție asupra modului în care Biserica de astăzi, aflată sub conducerea papei Francis, își redescoperă timpul, iar prin timp, istoria și cultura. Biserica de astăzi este o Biserică misionară. „Sferele” misiunii descrise în *Ad Gentes* sunt prezente în aproape fiecare instanță a bisericii locale. În aproape fiecare Biserică există oameni cărora trebuie să le fie propovăduită sau re-actualizată Evanghelia, oameni a căror viață creștină trebuie să fie hrănită și pregătită pentru slujire, și comunități creștine care trebuie tălmăduite de rănilor din 1054 și 1517. Acest lucru este la fel de adevărat atât în suburbiile din Boston, cât și în mijlocul orașului Chicago, în cartierul Kibera din Nairobi, în favela din Rio sau în Ilocos Sur din Filipine. Noul zel, metodele și expresiile cerute de papa Ioan Paul al II-lea trebuie să fie puse în lucrare în fiecare sferă a misiunii, nu doar în contextul secularismului occidental. Timpul nostru cere o Biserică care merge dincolo de ceea am numit Noua Evanghelizare, până la formarea unei comunități de ucenici misionari, iar eclesiologia pentru timpul nostru trebuie să reflecte viața și practica comunității pe măsură ce aceasta participă la misiunea lui Dumnezeu.

⁸¹ Francisc, *Evangelii Gaudium*, 104.

⁸² David Noel Power, *Mission, Ministry, Order: Reading the Tradition in the Present Context* (New York: Continuum, 2008), 2.

Misiologia atracției la papa Francisc

Creștinii au datoria de a propovădui Evanghelia, fără a exclude pe nimeni. În loc să pară că impun noi obligații, ei ar trebui să fie oameni care doresc să împărtășească bucuria lor, care arată spre un orizont frumos și care îi invită și pe alții la un ospăț bogat. Nu prin prozelitism crește Biserica, ci „prin atracție”¹.

CRED CĂ ACESTE CUVINTE CARE apar la începutul exortației apostolice *Evanghelii Gaudium* (EG) a papei Francisc din 2013 exprimă esența înțelegerii lui Francisc asupra misiunii Bisericii — ca o „misiologie a atracției”. Convingerea că Biserica nu crește prin presiunea tacticilor prozelitismului, ci prin metoda indirectă a atracției, a fost mai întâi articulată de predecesorul lui Francisc, papa Benedict al XVI-lea, în deschiderea adunării episcopilor din America Latină și Caraibe din Aparecida, Brazilia, în 2007 — un eveniment la care Francisc (pe atunci Jorge Mario Bergoglio) a fost de față. Totuși, această convingere și-a găsit locul în multe dintre scrierile și cuvântă-

¹Papa Francisc, Exortația Apostolică *Evanghelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evanghelii-gaudium.html, 14, citându-l pe papa Benedict XVI, Omilie la misa din deschiderea celei de-a V-a conferințe generale a episcopilor din America Latină și Caraibe (13 mai 2007), Aparecida, Brazil, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html.

rile lui Francisc, mai recent în cuvântarea sa de la sediul Consiliului Mondial al Bisericii (CMB) din iunie 2018².

Înainte de aceasta, Francisc a spus cam același lucru într-un interviu dintr-un ziar argentinian, într-o discuție cu superiorii religioși italieni, într-o convorbire cu educatorii, în câteva dintre omiliile sale de la misa zilnică și pe zborul său de întoarcere din Bangladesh³. Cuvintele „atracție” sau „atractiv” apar și sub alte forme în scrierile papei. „Toți”, scrie el în GS, „trebuie să fie atinși de mângâierea și atracția iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu”. „Sfințenia este cea mai atractivă față a Bisericii”, subliniază el în *Gaudete et Exultate*. Atractivitatea sfinților a produs „o nouă vigoare spirituală și reforme importante în Biserică”. Prin cateheză, copiilor trebuie să li se prezinte „mărturii atractive, care să îi câștige prin frumusețea lor genuină”⁴. Lucrarea de mărturisire și de propovăduire a Evangheliei într-un fel care atrage pare destul de centrală pentru modul în care Francisc vede viitorul Bisericii, „ca o comunitate de ucenici misionari”⁵.

Mai presus de „Noua Evanghelizare”

„Misiologia atracției” a lui Francisc reprezintă în multe aspecte importante o abordare diferită față de misiologia

² „Misiunea este o precondiție a unității, spune Papa în Geneva”, <https://www.catholicworldreport.com/2018/06/21/mission-is-a-pre-requisite-to-unity-pope-says-in-geneva/>.

³ Acestea sunt câteva dintre rezultatele pe care le-am găsit pe Google căutând „church grows not by proselytism but by attraction” (Biserica crește nu prin prozelitism, ci prin atracție).

⁴ EG 44; Exortația Apostolică *Gaudete et Exultate* (GE), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html, 9 și 12; Exortația Apostolică *Amoris Laetitia* (AL), https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf, 288.

⁵ EG 24.

promovată de cei doi predecesori ai săi, papa Ioan Paul al II-lea și papa Benedict al XVI-lea. Pentru ei a fost mai importantă o misiologie a „Noii Evanghelizări”⁶. Expresia „Noua Evanghelizare” a apărut în timpul papalității lui Ioan Paul al II-lea, mai întâi într-un mod ocazional, dar mai apoi a devenit una dintre caracteristicile îndelungatului său pontificat. În importanta sa enciclică despre misiune, *Redemptoris Missio*, „Noua Evanghelizare” a fost numerotată împreună cu misiunea *ad gentes* și grija pastorală a creștinilor ca una dintre cele trei căi principale prin care Biserica își îndeplinește misiunea. A fost descrisă ca o activitate misionară „în țări cu rădăcini creștine vechi... în care mulțime de persoane dintre cei botezați au pierdut simțul viu al credinței sau chiar nu se mai consideră membri ai Bisericii și trăiesc o viață foarte îndepărtată de Hristos și de Evanghelia Sa”⁷. Cu câțiva ani mai înainte, Ioan Paul a caracterizat „Noua Evanghelizare” ca fiind „nouă în râvnă, metode și expresie”⁸. O nouă situație, apărută mai ales în Occident, a cerut o nouă abordare a misiunii.

În 2005, Ioan Paul a fost urmat de Joseph Ratzinger, care a luat în mod conștient numele de Benedict, patronul Europei, a cărui Regulă și rânduială monahală au reprezentat o oază de stabilitate în timpul marilor migrații de triburi din antichitatea târzie. Fiind încă un cardinal,

⁶ Pentru o dezvoltare mai profundă a următoarelor paragrafe, vezi Stephen Bevans, SVD, „Beyond the New Evangelization: Toward a Missionary Ecclesiology for the Twenty-First Century”, în ed. Richard R. Gaillardetz și Edward P. Hahnenberg, *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millennium* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, 2015), 3-22.

⁷ Papa Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea Enciclică *Redemptoris Missio* (RM), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html, 33.

⁸ Ioan Paul al II-lea, „Discourse to the XIX Assembly of CELAM”, 9 martie 1983, 3, *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English* (April 18, 1983):9.

Ratzinger s-a opus ferm relativismului postmodern și individualismului iluminist și a chemat Biserica să fie o minoritate care să stea împotriva „duhului lumii”⁹. În calitate de papă, Benedict s-a angajat la re-evangelizarea Europei și s-a folosit de „Noua Evanghelizare” a lui Ioan Paul pentru a face acest lucru. Ioan Paul a făcut apel la „un nou zel, un nou conținut și noi metode”. Benedict era preocupat mai mult de „noul zel”.

În 2010, Benedict a creat Consiliul Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări și a anunțat că Sinodul Episcopilor din 2012 va prelua tema „Noua Evanghelizare pentru transmisiunea credinței”. În documentul (*Lineamenta*) premergător Sinodului, s-a pus accentul pe abordarea „celor care s-au îndepărtat de Biserică în țările tradițional creștine”¹⁰. Unul din cuvintele-cheie din *Lineamenta* este „îndrăzneala”, care apare de treisprezece ori în document și întrebările de la sfârșit. În documentul de lucru rezultat (*Instrumentum Laboris*), a fost recomandată pentru evanghelizare o abordare apologetică îndrăznească, abordând ceea ce papa Benedict a numit o „urgență educațională” în ceea ce privește cunoașterea credinței¹¹.

Totuși, odată cu convocarea Sinodului, a început să se simtă un alt spirit. Desigur, multe dintre discursurile episcopilor s-au concentrat asupra credinței falimentare a lumii occidentale, învinuind atitudinile moderne și post-moderne și cerând o nouă îndrăzneală în propovăduire. Alte voci au făcut apel la o Biserică mai deschisă, dialogică și una care ascultă. Episcopii din lumea majoritară nu

⁹ Vezi Lieven Boeve, „Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican”, *Modern Theology* 23, 2 (April, 2007): 209.

¹⁰ A XIII-a Adunare Generală a Sinodului, *Lineamenta*, Prefață. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html.

¹¹ A XIII-a Adunare Generală a Sinodului, *Instrumentum Laboris*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html, 152.

au făcut atât de mult un apel la concentrarea pe re-evangelizarea Occidentului, cât la o Biserică reînnoită, care să fie profund misionară prin deschiderea ei, angajamentul ei la dialog și prin mărturia integrității și sfințeniei. Unul dintre cele mai uluitoare discursuri de la Sinod a fost cel al lui Luis Antonio Tagle, arhiepiscop de Manila. „Biserica trebuie să descopere puterea tăcerii”, a spus el. „Confruntată cu durerile, îndoielile și incertitudinile oamenilor, ea nu se poate preface că oferă soluții ușoare. În Iisus, tăcerea devine calea spre ascultarea atentă, compasiune și rugăciune”¹². Alături de alte intervenții pe aceeași linie, a existat și „un accent reînnoit asupra misiunii *ad gentes* sau *ad extra*, adică o ieșire înspre aceia care nu au primit mesajul Evangheliei...”¹³ Sinodul a ajuns să fie o întâlnire diferită față de cea plănuită inițial.

La patru luni după încheierea Sinodului, papa Benedict și-a anunțat retragerea și Jorge Mario Bergoglio a fost ales succesorul său. Bergoglio a luat numele de Francisc, cinstind amintirea lui Francisc de Assisi, „figura atrăgătoare și convingătoare”, scria el în *Laudato Si'* doi ani mai târziu, care este „un excelent exemplu de grijă pentru cei vulnerabili și de ecologie integrală trăită cu bucurie și în mod autentic”¹⁴. De la prima sa apariție la balconul Sf. Petru, când a cerut rugăciunile mulțimilor înainte de a le binecuvânta, Francisc a promis un alt stil de conducere pentru ceea ce el spera să fie un nou stil de Biserică. El a ales să nu trăiască în palatul apostolic, să nu călătorească cu o mașină de lux, să nu poarte hainele cele mai elegante ale vestimentației papale. La câteva săptămâni

¹² Intervenția lui Luis Antonio Tagle, http://vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bolletino_25xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html.

¹³ Ronald D. Witherup, *St. Paul and the New Evangelization* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013), 16.

¹⁴ Papa Francisc, Scrisoarea Enciclică *Laudato Si'* (LS), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, 10.

după alegerea sa, el a prezidat slujba din joia mare într-un centru de detenție pentru minori din Roma și — spre surprinderea unor liturgiști conservatori — a spălat picioarele tinerelor femei de acolo și chiar picioarele unor musulmani din acea adunare. Într-un interviu fără precedent care a fost publicat la nivel mondial câteva luni mai târziu, Francisc a vorbit despre Biserică ca despre un „spital pe câmpul de luptă”, insistând că prima sarcină a Bisericii — cu alte cuvinte, misiunea ei — este să „vindece rănilile. Vindecați rănilile”¹⁵.

În noiembrie 2013, la sfârșitul Sinodului, Francisc a publicat răspunsul papal îndătinat în exortația apostolică *Evangelii Gaudium* (EG). Demn de remarcat în legătură cu acest document este că nu se rezumă prea mult la „Noua Evanghelizare”, ci pare să treacă dincolo de ea, să vorbească mult mai general despre o Biserică misionară descrisă ca „o comunitate de ucenici misionari”¹⁶. De fapt, termenul de „Noua Evanghelizare” a apărut de numai douăsprezece ori într-un document de aproximativ 150 de pagini. După cum spunea un biograf, „Francisc a susținut doar din buze sinodului lui Benedict pentru Noua Evanghelizare... demonstrând în fiecare paragraf ce însemna evanghelizarea”¹⁷. Într-o propoziție de la începutul EG, Francisc și-a prezentat viziunea sa pentru biserică cât se poate de clar: „Visez la o «opțiune misionară», adică un impuls misionar capabil să transforme orice lucru, astfel încât cutumele, stilurile, programele, limbajul și orice structură eclezială să devină un canal adecvat pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare”¹⁸.

¹⁵ Interviul papei Francisc cu Antonio Spadaro, „O inimă mare deschisă către Dumnezeu”, secțiunea „Biserica — un spital pe front”, <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis>.

¹⁶ EG 24.

¹⁷ Austin Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt and Company, 2014), 210.

¹⁸ EG 27.

Direcția în care Francisc dorește ca toate aceste lucruri să meargă devine limpede în restul documentului și în multe dintre scrierile sale ulterioare. Adică dezvoltarea a ceea ce eu numesc o „misiologie a atracției”. Așa cum el o descrie în EG și în alte studii, aceasta este o misiologie cu un mesaj care atrage, o Biserică care atrage și o învățătură care atrage.

Un mesaj care atrage: un Dumnezeu al milei și al blândeții

Pentru Francisc, Biserica „merge înainte” ca o purtătoare a veștilor cu adevărat bune. Are un mesaj care atrage. Fundamentală pentru această veste bună este imaginea lui Francisc despre Dumnezeu ca unul al milei și al blândeții. După cum Francisc proclamă chiar la începutul reflecțiilor sale, „Dumnezeu nu a obosit niciodată să ne ierte; noi suntem cei care obosim să căutăm mila lui”. Mai departe, în document, Francisc îl citează pe Thomas Aquinas spunând că „este normal ca Dumnezeu să aibă milă, prin care atotputernicia Sa se manifestă la cea mai înaltă măsură”¹⁹. Iar în documentul care inaugura anul în care Biserica Catolică a sărbătorit în mod particular mila lui Dumnezeu (Francisc l-a numit „Anul Milei”), Francisc îl citează pe Augustin spunând că „este mai ușor pentru Dumnezeu să își înfrâneze mânia decât mila”²⁰. Mila lui Dumnezeu, spune el, „nu este o idee abstractă, ci o realitate concretă prin care El își dezvăluie dragostea sa, precum cea a unui tată sau a unei mame, mișcați cu totul de dragostea pentru copilul lor. Nu este deloc o exa-

¹⁹ EG 37, citând din Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, 30, 4, „Respondeo.”

²⁰ Papa Francisc, Bula de declarare a Jubileului Extraordinar al Milei, *Misericordiae Vultus* (MV), https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, 21, citând din Augustin, Omilie la psalmi, 76, 11.

gerare să spunem că aceasta este o dragoste «viscerală». Ea izbucnește din adâncuri în mod natural, plină de sensibilitate și compasiune, îngăduință și milă²¹.

Iisus, care este „chipul” milei lui Dumnezeu²², le dăruiește întotdeauna oamenilor un nou început „cu o blândețe care nu dezamăgește niciodată și este întotdeauna capabilă să ne restaureze bucuria”²³. Francisc înțelege acest lucru în mod personal. În interviul publicat imediat după alegerea sa, el vorbește despre afecțiunea sa pentru pictura lui Caravaggio, a chemării lui Matei. „Gestul lui Matei mă izbește: el ține la banii lui ca și cum ar spune: «Nu, nu eu! Nu, acești bani sunt ai mei». Eu sunt un păcătos către care și-a întors privirea Domnul”²⁴. După cum scrie Francisc în introducerea lui la „Anul Millei”, când ne uităm la Iisus și ne intersectăm cu privirea Lui spre noi, „trăim dragostea Sfintei Treimi”²⁵. Aceasta este o iubire care a devenit „vizibilă și tangibilă”²⁶ în viața și slujirea lui Iisus. Tot ceea ce spune Iisus, tot ceea ce face prin vindecarea bolnavilor, identificarea cu cei marginalizați, eliberând oamenii de forțele demonice care erau mai presus de controlul lor „toate sunt menite să ne învețe mila. Totul în El vorbește de milă. Nimic din El nu este lipsit de compasiune”²⁷.

Omilia pe care Francisc a rostit-o la o misă dintr-o zi obișnuită din septembrie 2016 servește drept un bun exemplu, cred, a modului său de a exprima mesajul Evangheliei într-un mod atrăgător. Pasajul din care el a predicat a fost Lc 7, 11-17, relatarea învierii fiului văduvei din Nain. Iisus a văzut cu adevărat văduva și durerea ei și a

²¹ MV 6.

²² MV 1.

²³ EG 3.

²⁴ Interviul, în secțiunea „Who is Jorge Mario Bergoglio?” (Cine este Jorge Mario Bergoglio?).

²⁵ MV 8.

²⁶ MV 8.

²⁷ MV 8.

fost „cuprins cu compasiune” pentru ea, „implicându-se în problema acelei femei”. „Evanghelia spune că El s-a atins de sicriu. Firește, însă, când a spus «nu plânge», s-a atins și de văduvă. O mângâiere. Pentru că Iisus a fost mișcat. Apoi a săvârșit minunea”²⁸. Acest fel de compasiune se întâlnește peste tot în Evanghelii. Iisus a văzut mulțimea și i s-a făcut milă de aceștia (Mt 9, 36); cu aceeași compasiune i-a hrănit și le-a vindecat bolnavii. Multe dintre pildele lui Iisus erau despre mila lui Dumnezeu, în special cele trei pilde ale oii rătăcite, drahmei pierdute și „tatăl celor doi fii”²⁹. Toate acestea mărturisesc că „Milostivirea va depăși întotdeauna orice păcat, și nimeni nu poate pune limite asupra iubirii lui Dumnezeu care este întotdeauna gata să ierte”³⁰. Aceasta este, după cum a scris în AL, „logica Evangheliei”³¹.

Desigur, nimic din ceea ce spune Francisc nu este nou, și totuși el o articulează cu o prospețime care pune mesajul Evangheliei într-o lumină nouă. După cum spune în pasajul care deschide acest eseu, creștinii răspândesc Evanghelia nu prin încercarea de a impune noi obligații, ci doar prin împărtășirea bucuriei lor, a frumuseții mesajului Evangheliei, oferind o invitație la un ospăț delicios. Mesajul trebuie să fie unul care atrage.

O comunitate care atrage: o Biserică cu ușile deschise

Una din lecțiile parabolei „datornicului nemilostiv” (Mt 18, 21-35), scrie Francisc, este că „mila nu este doar o lucrare a Tatălui, ci devine un criteriu pentru a lămuri

²⁸ Meditație de dimineață, 13 septembrie 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_for-a-culture-of-encounter.html.

²⁹ MV 9. Vezi și MV 8.

³⁰ MV 3.

³¹ AL 297.

cine sunt adevărații Lui fii”³². Dacă noi înșine suntem atinși de mila lui Dumnezeu, suntem chemați să fim și noi la rândul nostru milostivi. „Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut trup, ne-a chemat la revoluția blândeții”³³.

Prin urmare, pentru Francisc, mila și blândețea lui Dumnezeu trebuie să ia o formă concretă într-o Biserică care este ea însăși milostivă și blândă. Evanghelia este propovăduită cel mai eficient de o comunitate care întruchipează mesajul Evangheliei, care evanghelizează prin atracție. Referindu-se la un pasaj faimos din *Evanghelii Nuntiandi* a lui Paul al VI-lea din 1975, Francisc scrie că „oamenii preferă să asculte de martori”³⁴.

Atunci, Biserica care se angajează în misiune ar trebui să fie „o oază de milă”³⁵, „un loc al milei dăruite în mod gratuit, unde fiecare se poate simți bine primit, iubit, iertat și încurajat să trăiască viața Evangheliei”³⁶. O Biserică care atrage va fi o Biserică care este „casa Tatălui, cu ușile întotdeauna larg deschise”³⁷. Aceasta înseamnă că „ușile sacramentelor” nu ar trebui „închise pentru niciun motiv”³⁸. La începutul mandatului, Francisc însuși a botezat un copil al unor părinți care nu sunt căsătoriți în Biserică — o practică pe care a susținut-o de mult timp și un semn că Biserica este capabilă să facă față acelor lucruri pe care mai târziu el le numește „situații neobișnuite”³⁹. Mai degrabă decât să limiteze participarea la euharistie „ca un premiu pentru cei desăvârșiți”,

³² MV 9.

³³ EG 88.

³⁴ EG 150, se referă la Paul VI, Exortăția Apostolică *Evanghelii Nuntiandi* (EN), http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, 68.

³⁵ MV 12.

³⁶ EG 114.

³⁷ EG 47.

³⁸ EG 47.

³⁹ „Susținând de mult timp această practică, papa Francisc botează un copil al unui cuplu necăsătorit”, <https://www.catholic.org/news/>

Francisc insistă că aceasta este mai degrabă „un puternic medicament și hrană pentru cei slabi”⁴⁰. Confesionalul, în care se celebrează sacramentul reconcilierii, nu este „o cameră de tortură, ci mai degrabă o întâlnire cu mila Domnului care ne îndeamnă să facem tot ce ne stă în putință”⁴¹. În AL, Francisc cere ca acelor catolici care sunt divorțați și recăsătoriți sau în parteneriate civile să li se dea ocazia să participe în mod deplin la viața Bisericii. Astfel de femei și bărbați, deși nu corespund așteptărilor Bisericii, nu ar trebui să se simtă excomunicați și nici nu se poate spune în mod automat că trăiesc într-o stare de păcat⁴². Pentru cei care se opun unei astfel de mărinimii (și au existat mulți), Papa spune că a interzice oamenilor blândețea și mila lui Dumnezeu „este cel mai rău mod de a nimici Evanghelia”⁴³.

O Biserică atrăgătoare ar trebui să fie și o Biserică a egalității, unde toată lumea este respectată și auzită. Biserica trebuie să fie una lipsită de orice fel de clericalism și înrădăcinată în egalitatea botezului. Citându-l pe papa Ioan Paul al II-lea, Francisc scrie în EG că „trebuie să ne amintim că atunci când vorbim despre puterea sacramentală «suntem în sfera slujirii, iar nu a demnității sau a sfințeniei»”. Apoi continuă să scrie cu tărie că „preoția slujitoare este o cale folosită de Iisus pentru slujirea poporului său, totuși marea noastră demnitate derivă din botez, care este accesibil tuturor. Asemănarea preotului cu Hristos capul — ca izvor principal al harului — nu implică o exaltare care să-l pună deasupra celorlalți”⁴⁴.

[hf/faith/story.php?id=53862](http://faith/story.php?id=53862). Pentru viziunea lui Francisc cu privire la „situațiile neobișnuite”, vezi AL 296-300.

⁴⁰ EG 47.

⁴¹ EG 44.

⁴² AL 299-300.

⁴³ AL 311.

⁴⁴ EG 104. Referința la Ioan Paul al II-lea este către Exortarea Apostolică *Christifideles Laici* (CL), <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/>

Într-o cuvântare din noiembrie 2013 citată adeseori de către superiorii religioși, Francisc vorbește împotriva răului clericalismului, avertizând că formarea slabă pentru preoție creează „mici monștri” — „Și apoi acești mici monștri povățuiesc poporul lui Dumnezeu. Acest lucru chiar îmi dă fiori”⁴⁵. În iunie 2017, vorbind cu cinci noi cardinali, Francisc „le-a spus în mod clar că nu au fost chemați să fie «prinți ai Bisericii», ci mai degrabă pentru a sluji, cu ochii deschiși la realitatea «păcatului lumii»”⁴⁶. Toți creștinii sunt chemați să fie „ucenici misionari” în virtutea botezului lor, iar nu din altă pricină. Un astfel de mandat oferă fiecărui membru al poporului lui Dumnezeu un anumit „simțământ al credinței” sau „*sensus fidei*”. Papa nu spune acest lucru în mod particular, ci acest lucru le dă creștinilor obișnuiți o autoritate care trebuie luată în considerare⁴⁷.

Francisc insistă și asupra faptului că Biserica trebuie să fie „săracă și pentru cei săraci”⁴⁸, o expresie pe care a repetat-o în mai multe rânduri. Biserica trebuie să arate lumii care sunt prioritățile ei și că toți sunt bineveniți în mijlocul ei. Biserica trebuie să fie evanghelizată de săracii din sânul ei ca un semn al primirii pe care ei ar trebui să o aibă. Ei nu sunt doar *obiecte* ale misiunii Bisericii, cu alte cuvinte, sunt participanți activi la aceasta. Într-una dintre puținele rânduri când a folosit termenul „Noua Evanghelizare”, Francisc spune că aceasta „este o invitație

en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, 413.

⁴⁵ Bill McGarvey, „Papa: avertizează că preoții slab pregătiți pot ajunge «mici monștri», *America* (on line), <https://www.americamagazine.org/content/all-things/pope-warns-poorly-trained-priests-can-become-little-monsters>.

⁴⁶ „Papa către noii cardinali: nu trebuie să vă numiți «prinți ai Bisericii», *Crux*, <https://cruxnow.com/vatican/2017/06/28/pope-new-cardinals-youre-not-called-princes-church/>.

⁴⁷ EG 119; vezi 120. Vezi și 31.

⁴⁸ EG 198.

de a recunoaște puterea mântuitoare lucrătoare în viețile lor și de a-i pune în centrul căii de pelerinaj a Bisericii”⁴⁹. Referindu-se din nou la scrierile lui Ioan Paul al II-lea, Francisc spune că includerea celor săraci în misiunea Bisericii este singura modalitate ca „săracii să simtă ca acasă în orice comunitate creștină. Nu ar fi această abordare cea mai mare și mai eficientă prezentare a veștii celei bune a Împărăției?”⁵⁰

O Biserică a incluziunii, o Biserică a egalității, o Biserică care îi primește pe cei săraci — aceasta este Biserica care arată bucuria Evangheliei, frumusețea ei, atractivitatea ei.

O învățătură care atrage: o teologie sensibilă la context

Întrucât Biserica este una a misiunii, Francisc apreciază eforturile teologilor „de a promova dialogul cu lumea culturii și a științei”⁵¹. Propovăduirea Evangheliei și catehizarea într-un mod atrăgător sunt esențiale pentru misiunea Bisericii, iar a neglija cultura și natura contextuală a credinței înseamnă a trăda misiunea Bisericii. „Nu am fi corecți față de logica întrupării dacă am crede că creștinismul este monocultural și monoton”⁵². Într-adevăr, Biserica trebuie neîncetat „să caute modalități de a exprima adevăruri neschimbate într-o limbă care să arate noutatea lor neschimbătoare”⁵³. Francisc spune că uneori o limbă pur ortodoxă este înțeleasă greșit de oameni ei

⁴⁹ EG 198.

⁵⁰ EG 199, citându-l pe Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea Apostolică *Novo Millennio Ineunte* (NMI), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-milennio-ineunte.html, 303.

⁵¹ EG 133.

⁵² EG 117.

⁵³ EG 41.

„înțelegând greșit Evanghelia autentică a lui Iisus Hristos, pentru că acea limbă este străină de propriul lor mod de a vorbi și de a se înțelege unii cu alții”. Ținând strâns de o formulă, fără a o adapta la context este într-adevăr „cel mai mare pericol”⁵⁴. Fără îndoială că încercarea de a îngloba mesajul Evangheliei în limbajul relevant pentru anumite contexte este un proces lent și plin de riscuri. Cu toate acestea, Francisc spune că nu trebuie să fim „excesiv de fricoși”. „Dacă permitem ca îndoiala și frica să ne slăbească curajul, în loc să fim creativi, vom rămâne în zona de confort și nu vom face niciun progres”. Rezultatul va fi că „Biserica va stagna încetul cu încetul”⁵⁵.

Această preocupare pentru o învățătură atrăgătoare, sensibilă la context, este ceea ce cred că îl motivează pe Francisc în omiliile sale zilnice, cuvântările sale săptămânale și scrierile sale majore. De exemplu, enciclica sa *Laudato Si'*, abordează una dintre cele mai urgente provocări ale zilelor noastre⁵⁶. Controversata exortatie apostolică a lui Francisc, *Amoris Laetitia*, abordează întrebări și probleme care privesc cuplurile care trăiesc împreună fără a fi căsătorite, care se află în parteneriate civile și care sunt divorțate și recăsătorite. Credința lui Francisc în mila și blândețea lui Dumnezeu, situația complexă a anumitor culturi și complexitatea lumii moderne îl determină să meargă mai presus de învățătura standard a Bisericii în ceea ce privește participarea lor sacramentală la euharistie, precum și situația sufleteilor lor.

Există cu siguranță aspecte în învățătura lui Francisc care nu au fost considerate atractive de mulți. De exemplu, insistența lui de a limita primirea hirotoniei doar de către bărbați stă împotriva multor sensibilități contempo-

⁵⁴ EG 41.

⁵⁵ EG 129.

⁵⁶ Vezi LS 13.

rane în ceea ce privește genul⁵⁷. El se opune cu fermitate legăturilor între același sex⁵⁸, deși atitudinea sa față de homosexualitate este oarecum ambiguă. „Când Dumnezeu privește la o persoană homosexuală”, spunea Francisc în interviul său cu Antonio Spadaro, „o va sprijini pe aceasta cu dragoste sau o va respinge și o va condamna? Trebuie întotdeauna să prețuim persoana. Aici pătrundem în taina ființei umane”⁵⁹. Fără îndoială că credința lui Francisc într-un Dumnezeu blând și milostiv, precum și visul său de a face Biserica o mărturie a îmbrățișării lui Dumnezeu pentru toate popoarele, îl provoacă să articuleze o învățătură care îi poate atrage pe oamenii de astăzi la o întâlnire cu bucuria făgăduită de Evanghelie.

Concluzie

Există, desigur, multe alte modalități de a vorbi despre felul în care papa Francisc înțelege misiunea Bisericii. Alte articole din această ediție a IBMR se vor concentra pe angajamentul ecologic al papei, preocuparea lui pentru săraci, pentru lume și pentru formarea misionară. Ceea ce am încercat să prezint aici este convingerea fundamentală a papei Francis că, pentru ca creștinii să propovăduiască Evanghelia, ei trebuie să fie mai întâi convinși de mila copleșitoare a lui Dumnezeu și să întru-chipeze acea milă în viața și învățătura lor. Biserica nu crește, este convins Francisc, nici prin presiunea prozelitismului, nici prin zelul misionarilor. Ea crește când se arată pe sine drept sacrament al harului lui Dumnezeu — și astfel „prin atracție”.

⁵⁷ Vezi, de exemplu, EG 104.

⁵⁸ AL 52, 251

⁵⁹ Interviul, în cadrul secțiunii „Biserica — un spital pe câmpul de luptă”.

Dumnezeul milei, oamenii milei

Anul milei și al misiunii Bisericii

A milei fire nu cunoaște silă.
Ea pică ca din cer o lină ploaie,
Jos pe pământ; ea-i binecuvântată
De două ori: ea binecuvintează
Pe cel ce dă și cel ce ia.
Ea este Puternică'ntr-un puternici,
stă mai bine Monarhului pe tron decât coroana.
Căci sceptru'i e puterea cea lumească,
E stema slăvii și a maiestății,
În care șade temerea de regi,
Dar mila 'i mai presus de-a lui putere;
Ea 'și are tronu'n inima de regi,
I-un atribut chiar al lui Dumnezeu.
Puterea pământească seamănă
Atunci mai mult cu a lui Dumnezeu,
Când mila se îngână cu dreptatea.
Deci dar...
...ține seamă de aceasta:
Că nimeni să nu-și cate mântuirea
Pe calea dreptului. Noi ne rugăm
De milă, și aceeaș rugăciune
Pe toți ne-nvață ca să săvârșim
Și ale milei fapte¹.

¹ William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Actul IV, Scena 1.
Trad. rom.: *Negustorul din Veneția*, trad. de Adolphe Stern, Ed. Cultura Națională, București, 1923.

DISCURSUL BINE CUNOSCUȚ AL PORTIEI din *Neguțătorul din Veneția* al lui Shakespeare — citat de foarte multe ori în acest an al mîlei — m-a surprins cînd l-am recitat, în timp ce răsfoiam literatura pentru a vă vorbi despre milă într-un an al mîlei. Am fost surprins, pentru că am găsit în aceste cuvinte frumoase și puternice ideea pe care vreau să v-o împărtășesc în această prezentare despre milă și misiune. Mila lui Dumnezeu, spune Shakespeare, este un atribut al lui Dumnezeu. Dumnezeu este un Dumnezeu al milostivirii, iar fapăturile omenești se aseamănă cel mai bine cu Dumnezeu atunci cînd sunt ele însele milostive, mai ales dacă „presară” milă peste dreptate. Fără mila lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu ar face „cu noi după păcatele noastre” (*Ps* 102, 10), nici unul dintre noi nu ar vedea ziua mîntuirii.

Însă Dumnezeu *este* un Dumnezeu al mîlei și deschiderea spre mila lui Dumnezeu ne cheamă să fim oameni milostivi. Fostul arhiepiscop de Canterbury, Rowan Williams, definește misiunea ca fiind „găsirea locului în care Duhul lucrează și alăturarea la această lucrare”². Întrucît Duhul lui Dumnezeu este „degetul dreptei dumnezeiești”³ și astfel un Duh al mîlei, putem parafraza definiția lui Rowan Williams și spune că „Misiunea este a afla unde se lucrează mila lui Dumnezeu și alăturarea la această lucrare”.

Aceste gânduri introductive asupra mîlei și misiunii sugerează o metodă de a organiza aceste reflecții, metodă pe care aș vrea să o împărtășesc astăzi cu dumneavoastră. Într-o primă parte vom medita asupra Dumnezeului

² Rowan Williams, site-ul web „Fresh Expressions”, <http://www.freshexpressions.org.uk/guide/about/principles/transform>. Citat și în Kirsteen Kim, *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission* (London: Epworth Press, 2010), 1.

³ Imnul „Veni Creator Spiritus”. Vezi originalul latin: „digitus paternae dexterae”, la <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Hymni/VeniCreator.html>.

nostru Treimic, o comuniune în misiune, ca un Dumnezeu al milei. În partea a II-a vom reflecta asupra modului în care, ca popor al lui Dumnezeu, ca Biserică, suntem chemați să fim un popor al milei, o „Comunitate a ucenicilor misionari și milostivi”⁴.

Un Dumnezeu al milei: comunitate în misiune

Mila, scria Shakespeare, „este un atribut al lui Dumnezeu Însuși”. Cardinalul Walter Kasper constată totuși că mila lui Dumnezeu trebuie înțeleasă într-un mod și mai fundamental. Aceasta este, spune el, „atributul definitoriu al lui Dumnezeu”⁵. Mila, insistă Kasper, nu poate fi privită ca o calitate marginală, derivată a lui Dumnezeu. „Ci, mila este aspectul văzut și lucrător al esenței lui Dumnezeu, care este dragostea (1 In 4, 8, 16).

Echivalarea milei lui Dumnezeu cu dragostea lui Dumnezeu arată că aceasta nu este o calitate care generează un „plan B” pentru o umanitate și o lume căzută. Nu, conform etimologiei sale — mai clară în limbile române, misericordia, și în germanul *Baumherzigkeit* — mila se află în centrul lui Dumnezeu. De ce „Dumnezeu nu obosește niciodată să ne ierte?”⁶ Datorită revărsării inimii Sale pline de iubire și a bucuriei Lui pentru ceea ce El n-a încetat să creeze și durerea Lui față de suferințele fapturilor Sale.

⁴ Vezi Papa Francisc, Exortația Apostolică *Evangelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 24. Expresia folosită de papa Francisc este „comunitate de ucenici misionari”.

⁵ Walter Kasper, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life* (New York / Mahwah, NJ: Paulist Press, 2013), Ediție Kindle, loc. 1617.

⁶ EG 3.

Mila se află chiar în centrul a ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu, cel mai adânc motiv al misiunii lui Dumnezeu de a-L trimite pe Duhul Sfânt în prima nanosecundă a creației și pe Fiul „la plinirea vremii” (Ga 4, 4). Shakespeare avea dreptate: „a milei fire nu cunoaște silă”. Pur și simplu acesta este Dumnezeu.

Mila din prima clipă a creației

În cadrul unui mesaj Angelus, imediat după ce a ajuns papă, Francisc a vorbit despre o bătrânică pe care o cunoscuse la Buenos Aires, care i-a spus că fără milă lumea nu ar exista. Francisc, izbit de adevărul acestei convingeri, a întrebat-o pe femeie dacă a predat teologia la Universitatea Gregoriană din Roma!⁷ Creația, primul act misionar al lui Dumnezeu, este rezultatul revărsării „fără silire” a inimii pline de milă a lui Dumnezeu, care, așa cum spune Sf. Bonaventura, „se revarsă de la sine”⁸.

Teologul australian Denis Edwards descrie actul creației ca o lucrare fină, grijulie și iubitoare a Duhului Sfânt, care determină formarea de gaze și molecule, stele și planete, viața de pe pământ, microbii, corali, peștii, cangurii și făpturile omenești⁹. Teologul american Elizabeth Johnson scrie despre modul în care prezența Duhului era lucrătoare, însă, totuși, nu era prezența unui monarh manipulant și care să le comande pe toate. Era prezența eliberatoare, dătătoare de viață, a unuia care iubește: „...Duhul, mai mobil decât orice mișcare, suflă în întreaga lume cu dragoste plină de compasiune, dăruind

⁷ Austen Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt and Company, 2014), Epilogue, loc. 7173.

⁸ Vezi Bonaventura, *The Mind's Journey to God*, V, 1, citat în Kasper, loc. 1704, nota 18.

⁹ Denis Edwards, *Breath of God: A Theology of Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 43-49.

naturii propria creativitate și oamenilor propria lor libertate, în timp ce îi însoțește prin teroarea istoriei spre un viitor nou”¹⁰. Creația este concepută și zidită prin milă. Așa cum a spus episcopul anglican australian, Stephen Pickard, aceasta este o „lucrare continuă și infinit de răbdătoare a iubirii”¹¹. Este mila „cea mai puternică în cele puternice”, așa cum scria Shakespeare. Mila lui Dumnezeu, spunea Toma de Aquino, arată omnipotența lui Dumnezeu la cel mai înalt nivel¹².

Mila în istoria lui Israel

Totuși, Dumnezeu s-a descoperit pe sine în mod deplin ca un Dumnezeu al milei în istoria unui popor relativ lipsit de importanță (*Dt* 7, 7). În Avraam, „toate neamurile” se vor binecuvânta (*Fc* 12, 2). În Israel și prin Israel își va arăta Dumnezeu mila Sa — acesta a fost jurământul pe care Dumnezeu l-a făcut „lui Avraam și seminției lui, în veac” (*Lc* 1, 55; vezi *Lc* 1, 78-79). Când acei oameni au fost asupriți de egipteni, Dumnezeu, în mila Sa, a auzit strigătul lor și l-a trimis pe Moise să-i elibereze din robie (vezi *Iș* 3, 7). Chiar și în mijlocul trădării acestui popor, planurile lui Dumnezeu pentru ei nu vor se vor nărui. Când Dumnezeu îi dă lui Moise Legea pe Sinai — marea dovadă pentru Israel a milei și dragostei lui Dumnezeu, *hesed* și *emeth* — El trece pe lângă Moise și strigă: „Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate, care păzește adevărul și arată milă la mii de neamuri” (*Iș* 34, 6-7).

¹⁰ Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014), 159.

¹¹ Stephen Pickard, „Wicked Problems: The Ecology of the Praise of God”, Al doilea discurs oficial la conferința Life of Abundance, Biserica Anglicană din Australia, Melbourne, Australia, 11 februarie 2016, <http://www.abmission.org/resources.php?action=list-items&catId=23>.

¹² Aquinas, citat în EG.

Mila și planul lui Dumnezeu pentru Israel sunt frumos exprimate, așa cum arată teologul britanic anglican Sam Wells, în capitolul al XI-lea de la profetul Osea¹³. Wells identifică patru părți, dar să ne concentrăm aici doar pe primele trei. Într-o primă parte, Dumnezeu reamintește dragostea Sa față de Israel. „Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam” (11, 1); „Eu învățam pe cei din Efraim să meargă în picioare” (11, 3); „și-i luam în brațe” (11, 3); „Am fost pentru ei ca unul care le ridică jugul de pe grumajii lor” (11, 4). Wells scrie: „Îl putem vedea pe Dumnezeu mângâind pielea catifelată a lui Israel, și cu o linguriță încercând să-i ofere mâncare moale, în timp ce acesta stă pe scaunul său. Ce scenă duioasă”.

Apoi scena trece în prezent și Dumnezeu deplânge necredințioșia lui Israel. „Cu cât Eu îi chemam, cu atât fugeau de dinaintea Mea... poporul Meu este hotărât să se despartă de Mine” (11, 2, 7). Această necredințioșie a avut și are unele urmări: exil și robie. „Efraim a locuit în Egipt, Asirianul i-a fost rege, că n-a voit să Mi se-ntoarcă” (11, 5, LXX).

A treia scenă a capitolului 11, așa cum o descrie Wells, este „cea mai mișcătoare dintre toate”, deoarece „ni se oferă privilegiul minunat al unei ferestre înspre inima lui Dumnezeu”. Aici vedem „o luptă de noapte între pragmatismul sobru și realist; mânia sălbatică, plină de pasiune; și compasiunea copleșitoare și delicată” — mila. „O, cum te voi lăsa, Efraime! Cum te voi părăsi, Israele!... Inima se zvârcolește în Mine, mila Mă cuprinde!” (11, 8). În meditația asupra acestui pasaj, papa Francisc încheie prin citarea Fericitului Augustin: „Este mai ușor pentru Dumnezeu să-și oprească mânia decât mila”¹⁴.

¹³ Samuel Wells, *Learning to Dream Again: Rediscovering the Heart of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013). Citările sunt de la paginile 16-18.

¹⁴ Augustin, *Omilii la Psalmi*, 76, 11. Citat în papa Francisc, *Misericordiae Vultus* (MV), <https://w2.vatican.va/content/francesco/en/>

Dumnezeu nu-l poate scăpa pe Israel de consecințele păcatului și necredinței, însă Domnul va fi credincios. Și astfel, în cele din urmă, dragostea și mila vor birui. Dumnezeu va continua să lucreze în istoria lui Israel. În cele din urmă, Dumnezeu făgăduiește un nou legământ, unul în care inimile de piatră ale lui Israel vor fi schimbate cu inimi de carne și Dumnezeu va sădi în ele pe Însuși Duhul Său (Iz 36, 27).

Un verset scurt din Psalmul 149 ar putea explica modul în care, în cuvintele lui Sam Wells: „Dragostea lui Dumnezeu este nebună, lipsită de logică și nimic altceva decât har”¹⁵. Fraza este „iubește Domnul poporul Său” (Ps 149, 4). Dumnezeu îi iubește pe Israel dintr-o nebunie. După cum i-a spus Dumnezeu lui Moise în Deuteronom, nu pentru că erau ei mai numeroși decât alte popoare. Era doar pentru că Dumnezeu i-a iubit. Avea ceva acest popor care i-a mișcat inima lui Dumnezeu. Marilynne Robinson, în fascinantul ei roman, *Galaad*, îl arată pe preotul John Ames, personajul principal, reflectând la un pasaj din Jean Calvin, „într-un loc” unde fiecare persoană este un actor pe scenă, iar Dumnezeu este publicul. Ames zice: „îmi place imaginea lui Calvin... sugerează felul în care Dumnezeu, de fapt, se poate bucura de noi. Am impresia că ne gânduim prea puțin atât de departe”¹⁶. Dumnezeu se bucură. Ames zice, „nu în înțelesul cel mai simplu, desigur, ci în felul în care te bucuri de *existența* unui copil, chiar și atunci când este, din toate punctele de vedere, un ghimpe în inimă”¹⁷. „Oare femeia uită pe pruncul ei?... Iată, te-am însemnat în palmele Mele” (Is 49, 15, 16).

apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, 21.

¹⁵ Wells, *Learning to Dream Again*, 13.

¹⁶ Marilynne Robinson, *Gilead* (New York: Picador—Farrar, Straus, and Giroux, 2004), 124, trad. rom. *Galaad*, Ed. Univers, București 2007, pp. 139-140.

¹⁷ Robinson, *Gilead*, 125; trad. rom. p. 140.

Mila Întrupată

„La plinirea vremii” (Ga 4, 4), mila revărsată peste toată zidirea, dar mai ales peste Israel, ia chip omenesc în persoana lui Iisus din Nazaret. El este Mila Întrupată sau „chipul milei”, așa cum arată papa Francisc în mesajul său la începutul acestui an al milei¹⁸. Iisus este „limbajul trupului lui Dumnezeu”, dacă folosim frumoasa expresie a teologului britanic anglican Mark Oakley¹⁹.

Vedem mila lui Dumnezeu atunci când Iisus săvârșește atât de multe vindecări și exorcizări în scurtă sa slujire din Israel. O vedem în vindecarea orbului Bartimeu (Mc 10, 46-52) care strigă „Iisuse, Fiul lui David, miluiește-mă!” Și Iisus a făcut-o, iar Bartimeu a dobândit vederea. Vedem mila în vindecarea unui lepros. Versiunea relatării de la Marcu (Mc 1, 40-45) arată că atunci când Iisus a auzit rugămintea leprosului de a fi vindecat, „I s-a făcut milă”, și întinzându-se s-a atins de el. Odată, în timp ce reflectam la acest pasaj, mă gândeam ce fel de atingere a fost aceea. Cel mai probabil nu a fost o atingere ezitantă sau fricoasă, ci o atingere iubitoare, generoasă și milos-tivă. Și leprosul s-a vindecat.

Din când în când, vedem mila întrupată în atitudinile și faptele lui Iisus. În capitolul al șaselea al lui Marcu, începând cu versetul 30, citim cum apostolii s-au întors la Iisus după ce au fost în misiune, proclamând Împărăția lui Dumnezeu, scoțând afară mulți demoni și vindecând mulți bolnavi. Ei erau, evident, entuziasmați și îi spuneau lui Iisus „toate câte au făcut și au învățat” (30). Iisus le răspunde invitându-i să vină cu El într-un loc pustiu și să se odihnească o vreme. Iisus și cei doisprezece vor fi fost obosiți — textul spune că atât de mulți „erau care veneau și mulți erau care se duceau” încât „nu mai aveau

¹⁸ MV, 1.

¹⁹ Mark Oakley, *The Collage of God*, Ediția a II-a (Norwich, UK: Canterbury Press, 2012), 25, 27

timp nici să mănânce” (31). În timp ce plecau, mulți oameni din mulțime au văzut încotro se îndreptau și au ajuns înaintea lor. Cei osteniți nu găseau odihnă! Când au venit la țarm, Iisus „a văzut mulțime mare” și ce spune textul? Am crede că ar fi zis ceva similar cu: „o, nu!” Însă citim: „I s-a făcut milă de ei, căci erau ca niște oi fără păstor” (34). Iisus a continuat să-i învețe și întrucât era târziu și nu aveau unde să meargă să mănânce, a hrănit toată mulțimea cu puținul pe care ucenicii îl aveau cu ei. Mila întrupată. Chipul milei. Limbajul trupului lui Dumnezeu.

Multe din pildele lui Iisus exprimă îndurarea lui Dumnezeu, reprezentând concretizări ale milostivirii Tatălui. Poate cele mai puternice și frumoase pilde ale lui Iisus sunt cele trei care alcătuiesc capitolul 15 din Evanghelia după Luca: relatarea păstorului care a căutat și a găsit oaia cea pierdută, femeia care a găsit drahma cea pierdută și tatăl care l-a așteptat — textul spune că l-a văzut venind de la depărtare (Lc 15, 20) — și l-a primit pe fiul său pierdut, cu totul nevrednic. În aceste pilde vedem răbdarea lui Dumnezeu — întrupată în păstorul cel bun și femeia stăruitoare — și bucuria lui Dumnezeu când această perseverență își atinge scopul; vedem totodată și adevărul din cuvintele adesea rostite de papa Francisc, că Dumnezeu nu obosește niciodată să ne ierte²⁰. Găsesc o paralelă minunată cu parabola lui Iisus cu tatăl iubitor și fiul răătăcitor într-un poem deosebit al poetului american Wendell Berry. Se numește „Pentru mama mea”, și sună așa:

Am fost al tău fiu răătăcitor,
îți mai amintești? Uneori
mă întreb dacă îți mai amintești,
atât de desăvârșită a fost iertarea ta.

Atât de desăvârșită a fost iertarea ta
că uneori mă întreb dacă nu cumva

²⁰ Vezi EN 3.

a fost încă dinainte de a fi greșit eu,
iar eu m-am aflat rătăcind, în siguranță, în a ta iubire,

pregătindu-mi dinainte calea spre casă,
sau seara patul meu, încât aproape
cred că eu ar trebui să te iert pe tine, cea care poate
că ai văzut dinainte răul pe care aveam să-l săvârșesc,

și m-ai iertat înainte de a face eu ceva,
făcându-mă acum să zâmbesc, uitându-mă înapoi,
și văzând cât de josnică a fost căderea mea,
înaintea iertării tale deja oferite.

Și aceasta
este vederea acelui rai de care
am auzit, unde cei care se iubesc
unii pe alții, s-au și iertat,
unde, din această pricină, frunzele sunt verzi,
lumina — un cântec străbătând,
totul libertate,
și nici o neliniște²¹.

Cu toate acestea, mila lui Dumnezeu se vede, probabil, cel mai desăvârșit, în moartea lui Iisus pe Cruce. După cum spune cu tărie Pavel, a muri pentru un prieten sau pentru cineva bun este un gest destul de rar. Iisus dezvăluie dimensiunea inimii milostive a lui Dumnezeu în aceea că „pe când eram noi încă păcătoși” a murit pentru noi (*Rm* 5, 8). Poeta americană Denise Levertov scrie despre mila lui Dumnezeu ca despre o cascadă care se revarsă:

A trăi în mila lui Dumnezeu.

A simți mișcarea fermecatei

²¹ Wendell Berry, „To My Mother”, în ed. Garrison Keillor, *Good Poems* (New York: Penguin Books, 2003), Ediție Kindle, loc. 2641.

cascade revărsându-se
neîncetat
peste bulgării încleștați de piatră.
Afundându-se voios,
cu fiecare ceas, an sau veac,

Nu e blândă și cumpătată
dragostea lui Dumnezeu pentru lume. Un uriaș
șuvoi de milă
revărsat peste împotrivire²².

După cum bine știm și celebrăm în aceste zile de după Paști, moartea lui Iisus nu este sfârșitul unei povestiri. Dacă ar fi fost așa, după cum susține exegetul britanic N. T. Wright, nu am fi în stare să explicăm cum Iisus și povestea Lui continuă să trăiască până astăzi și continuă să-i transforme pe cei care recunosc Stăpânirea Sa și Îi urmează pilda. Fără înviere, Iisus s-ar fi înscris în rândurile acelor mari femei și bărbați care au făcut ceva notabil în lume și ale căror nume trăiesc, dar care nu sunt simțite ca fiind ca vii, ca prezente astăzi și având puterea de a produce o transformare²³. Mila lui Dumnezeu, întrupată în Iisus, înviat din morți, a fost împărtășită ucenicilor lui Iisus, femeile și bărbații care au fost chemați să devină Biserica Sa. Într-adevăr, poate mila cea mai mare a lui Dumnezeu este că Iisus, prin Duhul Sfânt, ne-a chemat să fim martori, slujitori și vestitori ai milostivirii Sale în lumea de azi. Mila lui Dumnezeu ne cheamă să fim Oameni, Misionari ai milei. Mila lui Dumnezeu ne cheamă la misiune.

²² Denise Levertov, „To Live in the Mercy of God”.

²³ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 658-61.

Un popor al milei: o comunitate a ucenicilor misionari și milostivi

Marea milostivire a lui Dumnezeu nu se oprește cu simplul fapt de a avea milă față de noi — dându-ne nouă și întregii creații darul existenței și, pentru o parte din aceasta, chiar darul vieții, recunoscând nevoia noastră și lucrând pentru vindecarea și eliberarea noastră, restabilind relația cu noi în ciuda trădării și păcatelor noastre. Mila lui Dumnezeu ne duce la viața lui Dumnezeu, la misiunea lui Dumnezeu.

Sfântul Pavel spune aceasta atunci când scrie despre modul în care creștinii, în virtutea botezului lor, s-au îmbrăcat în Hristos (*Ga* 3, 27), au mintea lui Hristos (*1 Co* 2, 16; *Flp* 2, 5), sunt asemenea lui Hristos (*Rm* 8, 29; *2 Co* 3, 18), sunt trupul lui Hristos în lume (*Rm* 12, 3-8; *1 Co* 12, 12-30). Sfântul Ioan leagă viața creștinilor de cea a lui Hristos, prin imaginea lui Hristos ca viță și a creștinilor ca mlădițe (*In* 15, 1-11). Cea de-a doua Epistolă a lui Petru (*2 Pt* 1, 4) arată cum creștinii botezați se fac părtași firii dumnezeiești.

Această idee de părtășie la firea dumnezeiască este reluată în repetate rânduri în scrierile lui Irineu, Clement Alexandrinul, Atanasie și mulți alții, atunci când aceștia vorbesc despre îndumnezeire sau *theosis*²⁴. În timp ce un astfel de limbaj pare adesea static, Norman Russell, un important cercetător în patristică, cel care a scris mult despre *theosis*, insistă asupra faptului că aceasta are într-adevăr o dimensiune misionară. După cum scrie el, „Nu este pur și simplu vindecarea stării noastre umane bolnăvicioase. Nu este nimic mai puțin decât intrarea în parteneriat cu Dumnezeu, atunci când noi ajungem împreună lucrători cu El (*1*

²⁴ Vezi o „selecție” de cugetări patristice despre *theosis* în Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), 38-39.

Co 3, 9) pentru a aduce iconomia dumnezeiască la împlinirea ei ultimă”²⁵.

Așadar, ceea ce aș vrea să sugerez, este că, întrucât Dumnezeu este un Dumnezeu al milei, noi devenim oameni ai milei. Dumnezeu este — în cuvintele lui Denise Levertov — o cascadă neostoită de îndurare, milă „nesilită”, așa cum o spune Shakespeare. Dumnezeu a creat lumea din această revărsare de milă nesilită. Dumnezeu îi privește cu ochi milostivi pe cei care suferă și care sunt asupriți, așteptând dreptate. Dumnezeu ne iartă, aproape că înainte de a greși noi (așa cum spunea Wendell Berry), atunci când Îl trădăm prin păcat pe El, pe noi și creația Lui. Noi, cei care suntem botezați în viața dumnezeiască și ne-am făcut părtași la firea dumnezeiască, suntem, prin urmare, oameni ai milei, chemați să fim martori și sacramente ale milei lui Dumnezeu. La sfârșitul MV, papa Francisc vorbește despre mila lui Dumnezeu ca despre un „mare fluviu”, care curge „din inima Treimii, din adâncurile tainei lui Dumnezeu”. El continuă să vorbească despre biserică ca răspândind „cuvântul lui Dumnezeu, care răsună puternic și limpede ca un mesaj și semn de iertare, putere, ajutor și iubire. Fie ca niciodată să nu obosească să-și întindă mila sa și să fie întotdeauna răbdătoare în a dăruia compasiune și iubire”²⁶. Fiind o „comunitate de ucenici misionari”, Biserica este o comunitate în care mila este „împărțită în mod gratuit”²⁷.

Întruparea milei

Ce ar putea însemna în mod concret să acționăm ca un popor al milei în lumea noastră de astăzi? Papa Francisc a subliniat faptul că o primă cale importantă este ca

²⁵ Russell, *Fellow Workers with God*, 36.

²⁶ MV 25.

²⁷ EG 24, 115.

adunarea Bisericii să întruchipeze mila lui Dumnezeu în propria ei viață instituțională și comunitară. În MV, papa Francisc vede în Biserică o „oază a milei”²⁸. În EG, papa Francis scrie într-un chip mișcător că comunitățile locale ale Bisericii ar trebui să fie ca o „mamă cu o inimă deschisă”, „casa Tatălui, cu ușile întotdeauna larg deschise”, ca „tatăl fiului risipitor, care ține întotdeauna ușa deschisă, astfel încât atunci când fiul se va întoarce să poată trece cu ușurință”²⁹.

O parte din această „politică a ușilor deschise” este faptul că „ușile sacramentelor” nu trebuie „închise pentru niciun motiv”³⁰. Papa Francisc îndeamnă ca ușa botezului să rămână larg deschisă — să fie disponibilă pentru orice părinte care îl cere. Spre exemplu, în 12 ianuarie 2014, papa Francisc însuși a botezat copilul unui cuplu căsătorit doar civil³¹. În mod asemănător, papa Francisc își dorește ca Biserica să aibă o atitudine mai deschisă față de primirea euharistiei. „Euharistia, deși este plină-tatea vieții sacramentale, nu este un premiu pentru cei desăvârșiți, ci un medicament puternic și o hrană pentru cei slabi. Aceste convingeri au urmări pastorale pe care suntem chemați să le luăm în calcul cu prudență și îndrăzneală”³². Ar putea o astfel de „prudență și îndrăzneală” să le îngăduie catolicilor divorțați și recăsătoriți să primească euharistia? Ar putea aceasta include mai multe exemple de inter-comuniune cu alte Biserici și comunități creștine? Astăzi, aceste întrebări sunt subiecte de dezbatere încinsă în Biserică. Ar putea fi ele rezolvate amintindu-ne că suntem un popor al milei?

²⁸ MV 12.

²⁹ EG 47, 46.

³⁰ EG 47.

³¹ Vezi <http://www.christianpost.com/news/pope-francis-causes-stir-for-baptizing-unmarried-couples-baby-in-sistine-chapel-tells-mothers-its-ok-to-breastfeed-in-church-112519/>.

³² EG 47.

După cum spune papa Francisc, „Biserica nu este un birou de vamă; este casa Tatălui, unde este loc pentru toți, cu toate problemele lor”³³.

În mod similar, papa Francisc le amintește preoților că „scaunul de spovadă nu trebuie să fie văzut ca o sală de tortură, ci ca locul milostivirii Domnului, care ne impulsionează să facem binele atât cât ne stă în putință”³⁴. Vorbind în luna februarie preoților din întreaga lume, pe care îi împuternicea în mod oficial să devină „misionari ai milei”, papa Francisc le-a spus că sfințenia vieții, iar nu „clubul judecății”, îi va aduce pe oameni înapoi la Dumnezeu și în Biserică³⁵. După cum a spus în interviul său cu Antonio Spadaro în toamna anului 2013, „slujitorii Bisericii trebuie să fie întâi de toate slujitori ai milei”³⁶.

În același interviu cu pr. Spadaro, papa Francisc a oferit o imagine frapantă a ceea ce poate însemna o Biserică a „mille gratuite”. „Văd biserica ca spital pe front, după luptă. Este inutil să o întrebați pe o persoană rănită grav dacă are colesterolul ridicat și care este nivelul zahărului din sânge. Trebuie să-i vindecați rănilile. Abia apoi putem vorbi despre orice altceva. Vindecați rănilile, vindecați rănilile”³⁷. În MV, papa Francisc este explicit: „Este absolut esențial pentru biserică și pentru credibilitatea mesajului ei ca aceasta să trăiască și să mărturisească mila”³⁸.

³³ EG 47.

³⁴ EG 44.

³⁵ <http://www.cathnewsusa.com/2016/02/francis-confessors-should-never-judge-club-of-judgment-wont-bring-sheep-back/?newsletter=1>).

³⁶ Interviul cu Antonio Spadaro, SJ, *A Big Heart Open to God: A Conversation with Pope Francis* (New York: HarperOne/America, 2013), Ediție Kindle, loc. 357.

³⁷ Interviul, loc. 350.

³⁸ MV 11.

„A face milă”

Motto-ul papei Francisc este o expresie dintr-o omilie a lui Beda Venerabilul, care reflectă chemarea Sfântului Matei din Evanghelia sa (9, 9-19): „făcându-i-se milă l-a ales pe acesta” sau, așa cum papa preferă să traducă „miluind, l-a ales pe acesta”³⁹. Kerry Weber spune că „transformând substantivul într-un verb, un sentiment într-o acțiune, Francisc ne cheamă nu numai să avem milă sau să arătăm milă, ci să întrupăm mila”⁴⁰. O modalitate în care această întrupare poate avea loc este cea la care am reflectat mai sus — comunitatea Bisericii devenind o comunitate a deschiderii, vulnerabilității și ospitalității. Un alt mod în care se poate realiza acest lucru este cel pe care îl vom analiza în această secțiune — creștinii, „miluind”, făcând fapte milostive, faptele tradiționale ale milei trupești și suflețești. Încă o dată, acest lucru leagă mila în mod direct de misiunea lui Dumnezeu și de misiunea Bisericii.

Faptele milei trupești își au cu siguranță rădăcinile în Vechiul Testament, în special în pasaje precum *Is* 58, 7-9 și *Mi* 6, 8, dar, mai direct, în forma lor creștină, ele sunt extrase aproape în întregime din scena înfricoșatei judecăți din Matei 25, 31-46: „Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine” (35-36). La aceste șase fapte, tradiția creștină a adăugat o a șaptea — a-i îngropa pe cei morți. Recenta enciclică a papei Francisc, *Laudato Si'*, sugerează o a opta faptă a milei trupești — grija față de creație⁴¹. Așa cum s-au încetățenit în tradiție, faptele mi-

³⁹ Interviu, loc. 146-153. Papa născocesc un cuvânt în spaniolă — *miseriicordiando* — transformând „mila” într-un verb: „a milui”.

⁴⁰ Kerry Weber, „Mercy-ing”, în Interviu, loc. 1051.

⁴¹ Francisc, Enciclica *Laudato Si'* (LS), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

lei sufletești sunt, de asemenea, șapte. Acestea sunt: a învăța pe cel neștiutor; a da sfat bun celui ce stă la îndoială; a mângâia pe cel întristat; a îndrepta pe cel greșit; a ierta pe cei ce ne-au greșit; a suferi cu răbdare asupra; a ne ruga pentru cei vii și adormiți⁴².

Walter Kasper citează o frumoasă rugăciune a Sf. Faustina Kwańska (față de care Sf. Ioan Paul al II-lea a avut o mare cinstire), care exprimă în mod elocvent dimensiunea „miluirii” pe care creștinii, ca popor al milei, ucenici misionari ai milei, trebuie să o pună în practică:

Ajută-mă, Doamne, ca ochii mei să fie milostivi...
Ajută-mă, Doamne, ca urechile mele să fie milostive...
Ajută-mă, Doamne, ca limba mea să fie milostivă...
Ajută-mă, Doamne, ca mâinile mele să fie milostive...
Ajută-mă, Doamne, ca picioarele mele să fie milostive...
Ajută-mă, Doamne, ca inima mea să fie milostivă...⁴³

Mână în mână cu aceste fapte de milă merge angajamentul față de împlinirea dreptății. „Milostivirea” adevărată nu doar ameliorează suferința sau sărăcia. Ea lucrează la rădăcina problemelor, pentru schimbare personală, socială și structurală. Totuși, angajamentul de a milita pentru dreptate nu arată milă doar față de victimele nedreptății. Acesta arată milă și față de cei care fac nedreptate, pentru ca, în cele din urmă, cei care sunt dezvăluiți sau condamnați ca fiind lucrători ai nedreptății să poată primi și ei milă. Proorocii nu au muștrat Israelul din ură față de popor, ci din iubire. Chemarea lor de „întoarcere” la Dumnezeu a fost atât un act de milă cât și o chemare la înfăptuirea dreptății. După cum Shakespeare a recunoscut, dreptatea trebuie să fie „presărată” cu milă. În același timp, însă, mila trebuie să fie „presărată” cu dreptate.

⁴² Pentru o listă a faptelor milei trupești și sufletești și alte câteva reflecții, vezi Kasper, *Mercy*, loc. 2662-2693.

⁴³ *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska* (Hauteville: Parvis Verlag, 1990), 80-81, în Kasper, *Mercy*, loc. 2696-2716.

„A face milă” în lumea de astăzi, în Australia

Ce ar putea însemna în mod concret, „a face milă”, mai ales în Australia de astăzi? Cum putem trăi astăzi faptele milei trupești și sufletești, ca împreună lucrători în misiunea lui Dumnezeu? Evident, modalitățile concrete sunt multe, iar creștinii, ca ucenici misionari, milostivi, trebuie neîncetat să discearnă locul în care lucrează mila lui Dumnezeu chemându-i să lucreze pe fiecare în parte. În această secțiune finală a cugetărilor mele despre misiune și milă, aș dori să ofer trei schițe preliminare despre locul unde lucrează Dumnezeu și ne cheamă și pe noi să lucrăm în contextul australian de azi: arătând milă față de migranți și refugiați, victime și răufăcători și față de creația lui Dumnezeu.

Mila față de imigranți și refugiați

În prima sa călătorie în afara Vaticanului, după ce a fost ales, papa Francisc a călătorit în insula mediteraneană Lampedusa, primul popas al multor imigranți care s-au înscris în călătoria periculoasă din Africa înspre Italia. Mulți dintre acești imigranți, victime ale contrabandiștilor corupți, „au murit pe mare, în ambarcațiuni care erau oarecând vehicule ale speranței și care au devenit vehicule ale morții”. În predica sa din Lampedusa, papa Francisc a pus câteva întrebări tulburătoare: „A plâns careva dintre noi din cauza acestei situații și unora chiar le-a părut bine? A suferit careva dintre noi pentru moartea acestor frați și surori? A plâns vreunul pentru aceia care erau pe vas? Pentru tinerele mame care își purtau copiii? Pentru acești bărbați care căutau un sprijin pentru familiile lor? Suntem o societate care a uitat să plângă — să trăiască în compasiune — „suferind împreună” cu alții. Globalizarea indiferenței

ne-a răpit puterea de a plânge”⁴⁴ — cu alte cuvinte, capacitatea de a fi milostivi.

Vedem același tip de indiferență la mulți europeni care-și împietresc inimile împotriva migranților sirieni și afgani și refugiaților care se îngrămădesc la frontierele lor la demagogi precum Donald Trump, care va construi un zid de-a lungul frontierei dintre SUA și Mexic și va interzice musulmanilor să intre în Statele Unite ale Americii. În introducerea sa la Declarația cu privire la Dreptatea Socială a Episcopilor Australieni pentru 2015-2016, episcopul Long Nguyen, auxiliar de Melbourne, scrie că „Noi, australienii, ne-am îngrozit de pericolele pe care le întâlnesc refugiații în călătoriile lor, dar parcă am înțeles că asprimea și respingerea vor fi de ajuns ca să-i întoarcă pe acești oameni disperați din zborul lor către siguranță”⁴⁵.

În calitate de creștini, și ca Biserică, trebuie să facem tot ceea ce putem pentru a arăta milă celor mai săraci dintre cei săraci. Fapta milei trupești, primirea străinilor, și fapta milei sufletești, rugăciunea pentru cei vii și pentru cei adormiți, trebuie să ia o formă concretă în acțiunile noastre, în alegerile noastre, în contribuțiile noastre caritabile și în rugăciunile noastre liturgice și personale. Cum poate fi ignorată imaginea acelui băiețel sirian care se găsea întins pe o plajă din Turcia? Cum se poate ca sute de latino-americieni care mor de sete în deșertul din Arizona să fie neluați în seamă? Cum putem rămâne indiferenți față de oamenii din lagărele virtuale de concentrare din Baxter, Curtin sau Insula Crăciunului?

⁴⁴ Papa Francisc, Omilie la Lampedusa, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

⁴⁵ Mesajul președintelui, Episcopii Australieni, Declarația cu privire la Justiția Socială, 2015-2016, „For Those Who Come across the Seas: Justice for Refugees and Asylum Seekers”, 2.

Mila față de victime și răufăcători

Fapta milei sufletești de a-i mângâia pe cei întristați ar putea să se concretizeze în lumea de astăzi și în Australia de astăzi, pe măsură ce ne deschidem inimile și viețile către victimele acestei lumi — femeile care au fost hărțuite sau răpite, femeile și copiii care au fost abuzați fizic sau sexual, victimele care au fost strămutate din cauza războiului, victime ale traficului de ființe umane, copii care au fost recrutați pentru a lupta în războaie civile, copii care sunt victime ale abuzurilor sexuale din partea clericilor. Fapta milei trupești de mângâiere a celor bolnavi are o semnificație importantă pe măsură ce ne arătăm mila față de victimele SIDA sau Ebola sau ale virusului Zika. Faptele milei trupești de a-i hrăni pe cei flămânzi, de a-i adăpa pe ce însetați și de-ai îmbrăca pe cei goi, iau forma lor concretă pe măsură ce le venim în ajutor, după putință, victimelor dezastrelor naturale. În calitate de creștini și ca Biserică, trebuie să plângem pentru aceste victime, să ne rugăm pentru ei, să luăm măsuri politice pentru ei, să facem tot ceea ce putem pentru le alina suferința și să luptăm pentru dreptatea lor.

Cu toate acestea, este mult mai greu să ne extindem mila peste cei care promovează violența și nedreptatea și, astfel, să punem în practică fapta milei trupești de a-i vizita pe cei închiși și fapta milei sufletești de a-i ierta pe cei care ne fac rău și de a nu răsplăti cu rău. În timp ce justiția trebuie întotdeauna presărată cu milă, mila trebuie îmbinată cu dreptatea. După cum scrie papa Francisc, „acestea nu sunt două realități contradictorii, ci două dimensiuni ale unei singure realități care se dezvăluie progresiv până când culminează în plinătatea iubirii”⁴⁶.

A avea milă de răufăcători nu înseamnă ignorarea sau uitarea răului pe care l-au făcut, și nici nu înseamnă absolvirea lor de consecințele faptelor lor. Desigur, societatea

⁴⁶ VM 20.

trebuie protejată de criminali, violatori, abuzatori de copii, dealeri de droguri și alții asemenea. O astfel de protecție, însă, nu implică neapărat o pedeapsă crudă care să îi trateze într-un mod inuman și să nege demnitatea umană pe care ei au negat-o prin faptele lor. Creștinii și Biserica trebuie să lucreze pentru reforma penitenciarelor și abolirea pedepsei cu moartea, acolo unde aceasta încă există.

Au existat exemple minunate de „cercuri de vindecare” în care se cultivă împăcarea și se practică justiția restaurativă — mă gândesc la pr. Dave Kelly și slujirea sa în rândul victimelor și răufăcătorilor din cartierul Back of the Yards din Chicago. Exemple importante de milă față de răufăcători au fost adoptate în Comisia pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud după Apartheid; sau după o serie de împușcături în masă din Pennsylvania, SUA, de către comunitatea Amish; sau papa Ioan Paul al II-lea iertându-și posibilul asasin. Poate exista iertare în comunitatea creștină pentru pilotul avionului Germanwings care s-a prăbușit anul trecut în Alpii Francezi? Traficanții care oferă refugiaților bărci cu probleme? Cei care profită de traficul de persoane? Pentru teroriștii care au atacat Parisul în noiembrie 2015? Pentru cardinalul Law sau cardinalul Pell? Așa cum scrie Robert Schreiter, reconcilierea — sau mila pentru răufăcători — nu este în primul rând o sarcină omenească. Este urmarea harului lui Dumnezeu. Fără a nega nevoia de dreptate, ar fi posibil pentru creștini să nu arate milă față de aceștia? Ca oameni ai milei care iau parte la viața lui Dumnezeu, pot ei să lucreze cu mai puțină milă decât Dumnezeu?

Mila față de creație

În EG, venind în apărarea celor vulnerabili, papa Francisc scrie despre „alte ființe fragile și lipsite de apărare, care rămân adesea la discreția intereselor economice sau

a unei folosiri nediscriminate... ansamblul creației”⁴⁷. Ca și Ioan Paul al II-lea și episcopii australieni, Francisc cere o „convertire ecologică”, una care recunoaște frumusețea și demnitatea creației și cere mila noastră asupra stării ei bolnave și rănite⁴⁸.

Încă din 1988, episcopii din Filipine scriau că „Dumnezeu a gândit acest pământ pentru noi, făpturile sale deosebite, dar nu ca să îl distrugem și să îl pustiiim... După o ploaie de noapte, priviți la râurile ciocolatii și amintiți-vă că acestea duc sângele vieții acestui pământ înspre mare... Cum pot înota peștii în canale ca Pasig (râul care curge prin Manila) și multe alte râuri pe care le-am poluat? Cine a transformat lumea minunată a mărilor în cimitire subacvatice, fără culoare și viață?”⁴⁹

În 2004, episcopii din Queensland au publicat o deosebită scrisoare pastorală referitoare la protejerea Marii Bariere de Corali, care s-a intitulat *Lăsați teritoriile de coastă să se bucure*. Ei au vorbit despre recif ca având „o măreție deosebită”. „Minunea, recunoștința și lauda lui Dumnezeu duc cu ușurință la un simțământ mai profund de responsabilitate pentru ceea ce a creat Dumnezeu. Reciful nostru este casa a mii de creaturi, «dintre care multe par să fie îmbrăcate ca pentru un carnaval subacvatic, atât de neobișnuite și strălucitoare sunt culorile și modelele lor»”⁵⁰. Și totuși, ei au remarcat că această minune magni-

⁴⁷ EG 215.

⁴⁸ LS 218; Ioan Paul al II-lea, Audiența Generală, 17 ianuarie 2001; Conferința Episcopilor Catolici Australieni, *A New Earth—The Environmental Challenge* (2002), http://www.socialjustice.catholic.org.au/files/SJSandresources/2002_SJSS_statement.pdf.

⁴⁹ Episcopii catolici din Filipine, Scrisoare Pastorală, *What Is Happening to Our Beautiful Land?*, citat în EG 215.

⁵⁰ Episcopii catolici din Queensland, *Let the Many Coastlands Be Glad! A Pastoral Letter on the Great Barrier Reef*, <http://catholicearthcare.org.au/wp-content/uploads/2015/02/Let-The-Many-Coastlines-Be-Glad-A-Pastoral-Letter-on-the-Great-Barrior-Reef.pdf>, 6. Citând din Penelope Figgs și Geoff Mosely, „Australia’s Wilderness Heritage,

fică, dar fragilă, este grav amenințată de eroziunea solului, manipularea deșeurilor, pescuitul excesiv, turismul, dezvoltarea și încălzirea globală. Episcopii din Queensland pledează pentru utilizarea mai multor energii regenerabile, pentru o schimbare în obiceiurile de consum ale oamenilor, reciclarea și conservarea energiei electrice, toate acestea sunt apeluri la fapte de milă, practici ale „noii” mile trupești, una care se îngrijește și protejează creația⁵¹. Angajamentul ecologic este o parte integrantă a misiunii Bisericii, întrucât se alătură grijii milostive a lui Dumnezeu față de creație.

Concluzie

Mila nu este numai ceea ce face Dumnezeu. Ea este Dumnezeu, întrupat în Iisus din Nazaret, chipul milei lui Dumnezeu. Mila nu este silită. Ea se revarsă precum o cascadă neobosită, un râu care curge din inima lui Dumnezeu. În rugăciunea papei Francisc pentru Anul Milei, ne cere să ne rugăm Domnului Iisus să trimită Duhul ca Acesta să

Ne sfințească pe toți cu a sa ungere,
Așa încât Jubileul Milei să fie un an al harului Domnului,
Iar Biserica voastră, cu o nouă însuflețire,
Să aducă vestea cea bună săracilor,
Să proclame libertatea celor închiși și asupriți,
Și să redea vederea celor orbi.⁵²

Volume 1”, World Heritage Areas (Sydney: Landsowne Press, Publicată în cooperare cu Asociația Australiană pentru Conservare, 1993), 47-51.

⁵¹ Episcopii de Queensland, *Let the Many Coastlands Be Glad!*, 21-22.

⁵² Rugăciune a papei Francisc de la Jubileul Extraordinar al Milei, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20151208_giubileo-straordinario-misericordia.html.

Cu alte cuvinte, papa Francisc ne cere să ne rugăm ca Dumnezeuul milei să facă din noi un popor al milei, o comunitate de ucenici misionari și milostivi.

Pactul catacombelor

Implicații pentru misiunea Bisericii

Introducere:

Pactul Catacombelor – un document despre misiune

PACTUL CATACOMBELOR, UN DOCUMENT SEMNAT inițial de 42 de episcopi la finalul Conciliului Vatican II, este după cum se spune un document extraordinar, ba chiar un act care-ți taie respirația¹. Este un document, cum sunt sigur că alți autori cuprinși în acest volum au explicat deja, care își are rădăcinile în dorința papei Ioan XXII ca Biserica să fie „Biserica săracilor”, în faimosul discurs al Cardinalului Giacomo Lercaro de la finalul primei sesiuni a Vatican II, în volumele semnate de Yves Congar și Paul Gautier și în discuțiile unui grup de episcopi care s-au întâlnit în mod regulat în timpul Conciliului despre cum Biserica ar putea deveni Biserica celor nevoiași². Se pare că este un document inspirat în mare parte

¹ Textul Pactului Catacombelor poate fi consultat online. Eu am folosit textul furnizat într-un articol semnat de Jon Sobrino, “The urgent need to return to being the church of the poor,” <http://ncronline.org/news/peace-justice/urgent-need-return-being-church-poor>, 2-3. Unele versiuni ale acestui pact nu au paragrafele numerotate, dar nu este și cazul acestei versiuni. Voi cita din Pact folosind aceste numere.

² Vezi Sobrino, “The Urgent Need”, 1; Thomas Fornet-Ponse, “For a Poor Church! The Catacomb Pact of 1965 as an Example of Detachment from the World,” <http://www.con-spuration.de/texte/>

de marele episcop Dom Helder Camara de Recife, Brazilia și numără printre semnatori mulți dintre episcopii latino-americani precum și majoritatea episcopilor din lume. Printre ei se află cel puțin unul, Enrico Angelelli, care a fost omorât ulterior (în 1976) pentru că se afla între săracii din LaRioja, Argentina³. Este un document care a influențat Conferința de la Medellin, Columbia din 1968, precum și dezvoltarea teologiei eliberării de la sfârșitul anilor 1960 și 1970⁴. Așa cum afirma John Sobrino:

Pe măsură ce lecturăm pactul astăzi, suntem surprinși de faptul că tratează de fapt o singură temă: sărăcia! Dar pentru că acesta era nucleul în jurul căruia orbitau toate lucrurile – și nu, de exemplu, administrarea sacramentelor – Pactul Catacombelor a produs roade importante în Medellin și încetul cu încetul și în alte părți. Din punct de vedere istoric, acesta a condus la lupta pentru dreptate și eliberare. Din punct de vedere eclesial, a condus la opțiunea pentru nevoiași. Din punct de vedere teologic, a condus la Dumnezeu celor nevoiași⁵.

Este greu de crezut că documentul era relativ necunoscut în Biserica de după Conciliul Vatican II, dar în-

english/2012/fornet-ponse-e.html, 5 (publicat initial ca "Für eine arme Kirche! Der Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung," *Stimmen de Zeit*, 230, 10 [October, 2012]: 651-61); "Pope's Address to the World Month before Council Opens," <http://conciliaria.com/2012/09/popes-address-to-world-month-before-council-opens/>; Em.mus P. D. Iacobus Card. Lercaro, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I/4 (Rome: Vatican Press, 1971), 237-30; Yves Congar, *Power and Poverty in the Church* (Baltimore: Helicon, 1964); Paul Gauthier, *Christ, the Church, and the Poor* (London: Geoffrey Chapman, 1964).

³See Luis Miguel Baronetto, "El Obispo Angelelli y el Pacto de las Catacumbas," <http://informedh.blogspot.it/2013/07/el-obispo-angelelli-y-el-pacto-de-las.html>.

⁴See Primo Corbelli, "La 'Iglesia de los Pobres' en el Concilio Vaticano II," <http://www.umbrales.edu.uy/articulos/pobres.php>.

⁵Sobrino, "The urgent need," 3.

bucurător să vedem cât de mult coincide cu agenda pe care o are Papa Francisc, care a chemat la o Biserică descentralizată a dialogului și ca Biserica să fie o „Biserică săracă și pentru săraci”⁶.

Scopul meu în acest capitol este de a furniza o meditație asupra implicațiilor pe care le are acest document extraordinar pentru înțelegerea și practica Bisericii relativ la misiunea pe care o împărtășește cu Dumnezeu Treimic, o împărtășire care face Biserica „misionară prin antura sa” sau „o comuniune de apostoli misionari”⁷. Voi face aceasta în trei părți. În prima secțiune voi reflecta la mărturisirea pe care o dă Pactul Catacombelor cu privire la renunțarea la un aspect bogat, o mărturie care ar putea să-i confere Bisericii o nouă credibilitate în predicarea mesajului evanghelic. O a doua secțiune va reflecta cu privire la angajamentul acestui document de a acționa în numele celor nevoiași lucrând dreptatea, un aspect al misiunii care a devenit esențial în ultimii cincizeci de ani de la semnarea Pactului. O a treia secțiune va reflecta cu privire la modul în care gândirea și practica misiunii s-a dezvoltat de la semnarea documentului în 1965, în special percepția – cumva prezentă în document, dar nu în mod explicit – asupra faptului că angajamentul față de nevoiași este un angajament nu doar ca primitori ai activității misionar, ci și ca subiecți ai acesteia.

Cu toate acestea, un lucru deosebit de important pe care trebuie să-l menționăm din capul locului, este că do-

⁶ Papa Francisc, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 198; “Pires, Balduino, e Casaldaliga scrivono ...” <http://www.fondazionecum.missioitalia.it/news.php?id=197#.VKgpCcYandt>.

⁷ Conciliul Vatican II, Decret privind activitatea misionară a Bisericii, *Ad Gentes* (AG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, 2; EG 24.

cumentul *nu* atinge fiecare aspect al misiunii Bisericii care, deși este „o singură realitate”, este totuși formată dintr-o serie de elemente discrete, care sunt interconectate⁸. Aceste elemente, așa cum au fost ele numite de Robert Schroeder și de mine, sunt (1) mărturisirea și proclamarea; (2) liturghia, rugăciunea și contemplația; (3) dreptatea, pacea și integritatea creației; (4) dialogul interreligios și secular; (5) inculturalizarea⁹ și (6) reconcilierea¹⁰. Pactul Catacombelor, de fapt, nu este un document misionar *per se*, astfel că nu ar trebui să ne așteptăm să exprime misiunea Bisericii în mod exhaustiv.

Acestea fiind spuse, totuși, putem preciza și că acest manifest scurt, dar puternic are implicații majore pentru modul de înțelegere și desfășurare a lucrării misionare a Bisericii. În multe feluri, legătura dintre ceea ce Papa Benedict XVI numea „adevărata detașare de lume” și ceea ce susțineau semnatarii Pactului Catacombelor. Benedict folosea aceste cuvinte într-un discurs remarcabil cu prilejul vizitei sale în Freiburg, Germania, în septembrie, 2011, și a făcut o legătură directă între „detașarea de lume” și misiunea Bisericii. Doar o Biserică eliberată de „povara și privilegiile materiale și politice” ale trecutului, spunea el, poate „să se adreseze mai eficient și într-o manieră cu adevărat creștină întregii lumi”. Când Biserica este deposeată de sau îmbrățișează activ „sărăcia mondială”, „mărturia sa misionară strălucește mai tare”, iar „activitatea sa misionară recâștigă credibilitate”¹¹.

⁸ Ioan Paul II, Enciclica *Redemptoris Missio* (RM), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html, 41.

⁹ Adaptarea liturghiei creștine la un fond cultural necreștin. (n.tr.)

¹⁰ Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 348-95.

¹¹ Vezi Benedict XVI, Întâlnire cu catolicii implicați în viața Bisericii și în societate, Concert Hall, Freiburg im Breisgau, Duminică, 25

Implicațiile unei astfel de „detașări față de lume” pentru misiunea Bisericii, așa cum au fost ele exprimate în Pactul Catacombelor, este subiectul următoarei reflecții¹².

Renunțarea la aparență și substanța bogăției: devenirea unui mărturisitor credibil

Una dintre modalitățile prin care Biserica a încercat să fie sinceră față de natura sa misionară în ultimii ani este prin dezvoltarea a ceea ce Papa Ioan Paul II numea drept „Noua Evanghelizare”¹³. În mai multe rânduri papa a vorbit despre aceasta ca despre ceva „nou în înflăcărea, metodele și expresia sa”¹⁴. Totuși, pe măsură ce Noua Evanghelizare s-a dezvoltat, în special după ce Papa Benedict XVI a creat Conciliul Pontifical pentru Noua Evanghelizare și a desemnat acest subiect ca temă de discuții pentru Sinodul Ordinar al Episcopilor din 2012, accentul părea să cadă în special asupra aspectului de „nouă înflăcărare”. Unul dintre cuvintele cheie în *Lineamenta* pentru Sinodul din 2012, de exemplu, este „îndrăzneală”, un cuvânt care se regăsește de treisprezece ori în document. În *Instrumentum Laboris* pentru același Sinod citim că „instituțiile noastre trebuie să adopte o abordare îndrăznească și chiar „apologetică” și să caute

September, 2011, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg_en.html. Verbul „a recâștiga” este folosit la timpul trecut în discursul original.

¹² Legătura dintre discursul Papei Benedict de la Freiburg și Pactul Catacombelor este explicate de Fornet-Ponse, “For a Poor Church!,” 5-6.

¹³ Pentru Noua Evanghelizare, vezi Stephen Bevans, SVD “New Evangelization or Missionary Church? *Evangelii Gaudium* and the Call for Missionary Discipleship,” *Verbum*, SVD 55, 2-3 (2014): 158-76.

¹⁴ Vezi, de exemplu, Ioan Paul II, Discurs la cea de-a XIX-a Adunare a CELAM (Martie 9, 1983), 3: *L’Osservatore Romano: Weekly Edition in English*, April 18, 1983, 9.

căi de a afirma în mod public credința, fără teamă și cu un sentiment clar de urgență pastorală”¹⁵.

Cu toate acestea, în timpul Sinodului propriu zis, deși un număr consistent de episcopi a accentuat acest aspect al Noii Evanghelizări, au existat și câteva intervenții importante care s-au centrat pe importanța de a fi o Biserică ce ascultă, o Biserică mai predispusă la dialog, o Biserică ce nu presupune răspunsuri de-a gata, una care era mai pregătită să mărturisească fără cuvinte decât să vorbească. Așa cum s-a exprimat unul dintre cei care au comentat, „problema evanghelizării nu este una catehetică, ci una eclesiologică”¹⁶. Dacă evanghelizarea nu este dublată de o schimbare structurală reală în Biserică, dacă Biserica nu se angajează deplin într-un dialog cu lumea, aceasta nu poate avea nici un fel de impact în lume¹⁷.

Cred că acest traseu al unei mărturisiri mai credibile a Evangheliei l-a acceptat Papa Francisc în cadrul întregii sale activități și în special, în Exhortația sa post-sinodală, *Evangeliu Gaudium*. În loc să îndemne la un efort mai mare și la un entuziasm pe măsură pentru a evangheliza, accentul pus de Papa Francisc cade asupra reformei în cadrul Bisericii, pentru ca aceasta să aibă mai multe șanse de a fi ascultată atunci când vorbește. Actele sale surprinzătoare, cum ar fi slujba din Joia Mare într-un centru de detenție

¹⁵ Vezi *Lineamenta*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html, 2-11; *Instrumentum Laboris*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html, 138. Vezi Bevens, “New Evangelization or Missionary Church?,” 164-65.

¹⁶ Fratele Enzo Biemmi, FSF, “For a Truly ‘New’ Evangelisation: A Re-Reading of the Synod,” SEDOS Residential Seminar, April 23-27, 2013, 3. Multe dintre lucrările prezentate la Seminar au fost publicate în *SEDOS Bulletin*, dar nu și aceasta. Mi-a fost furnizată de Noel Connolly, SSC, unul dintre vorbitorii în cadrul seminarului.

¹⁷ Biemmi, “For a Truly ‘New’ Evangelisation,” 3. Vezi Bevens, “New Evangelization or Missionary Church?,” 168-69.

juvenilă, vizitarea refugiaților de pe insula Lampedusa, refuzul de a locui în palatul apostolic (un termen în legătură cu care se spune că ar fi afirmat că ar fi o contradicție de termeni!) și folosirea unui automobil simplu, reflectă o înțelegere a Bisericii care întruchipează Evanghelia pe care o predică. Chemarea sa la reformă internă în cadrul Bisericii – probabil cel mai bine exprimată în adresarea către curia papală prin prezentarea a cincisprezece boli de care aceasta suferă¹⁸ – se înscrie pe aceeași direcție.

Evanghelizatorii, scrie papa Francisc în *Evanghelii Nuntiandi*, nu impun obligații, ci sunt oameni care „își împărașesc bucuria, care indică un orizont al frumosului și care îi invită pe alții la un ospăț delicios. Biserica nu crește prin prozelitism, ci prin «atrageră»”¹⁹. „Atrageră” pare a fi principala metodă pe care creștinii o folosesc în evanghelizare. Aceștia nu ar trebui să trăiască într-un fel ce se bucură doar de Postul Mare, nu și de Paște²⁰. Nici nu ar trebui să arate de parcă abia s-ar fi întors de la o înmormântare²¹. Biserica ar trebui să aibă porțile deschise mereu, asemeni tatălui iubitor care-și așteaptă fiul din parabola prezentată în Evanghelia de la Luca²². Sacramentele, în special Euharistia, nu sunt „un premiu pentru cei desăvârșiți, ci tratament puternic și hrană pentru cei slabi”²³. Cuvintele care se evidențiază în *Evanghelii Gaudium* sunt „milă” și „duioșie”²⁴. Biserica trebuie să fie un

¹⁸ Vezi <http://www.cruxnow.com/church/2014/12/22/a-list-of-pope-francis-15-ailments-of-the-curia/?p1=RelatedArticles>.

¹⁹ EG 15, citându-l pe Benedict XVI, Omilia la Misa pentru Deschiderea celei de-a Cincea Conferințe a Episcopilor din America Latină și Caraibe (Mai 13, 2007), Aparecida, Brazil. *Acta Apostolicae Sedis* 11 (2007), 437.

²⁰ EG 6.

²¹ EG 10.

²² EG 46.

²³ EG 47.

²⁴ Pentru „milă” vezi EG 3, 34, 37, 44, 112, 114, 164, 179, 188, 193, 194, 197, 198, 215, 252, 285; pentru „duioșie” vezi 3, 85, 88, 270, 274, 279, 288.

loc unde săracii se simt acasă²⁵. Biserica, dacă dorește să fie o mărturisitoare credibilă a evangheliei, trebuie să întruchipeze ceea ce predică.

Această direcție a unei mărturisiri mai credibile și a întrupării evangheliei constituie o mare parte a scopului Pactului Catacombelor. Pactul începe cu o mărturisire a „deficiențelor stilului nostru de viață în materie de sărăcie evanghelică” și vorbește despre încercările episcopilor de a „evita ambiția și îngâmfarea”²⁶. Acesta vorbește despre o încercare de „a trăi la fel cu modul obișnuit al credincioșilor noștri, în tot ceea ce privește casa, mâncarea, mijloacele de transport și altele în legătură cu acestea”²⁷. Episcopii se angajează să renunțe „pentru totdeauna la bogăția aparentă și cea în esență, în special în materie de haine” cum sunt veșmintele bogate și crucile pectorale și la toiege făcute din pietre și metale prețioase²⁸. Totodată, ei renunță la „formulele de adresare verbală sau în scris, care exprimă puterea și importanța” precum și la privilegii, importanță sau invitații la sau de la cei bogați și puternici²⁹. Semnatarii pactului nu doar evită aceste lucruri simbolice. Ei declară că nu vor deține nici o proprietate și nu vor avea conturi bancare pe numele lor. Or, „dacă este necesar să avem ceva, vom pune totul pe numele diocesei sau al misiunilor sociale sau caritabile”³⁰. De asemenea, ei promit să-și ducă viața ca pastori în colaborare cu preoții, laicatul și cei religioși și să caute să fie „cei care însuflețesc asemeni Duhului, decât dominatori asemeni lumii”, fă-

²⁵ EG 169, citând pe Ioan Paul II, Scrisoarea Apostolică *Novo Millennio Ineunte*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_en.html, 50.

²⁶ Pact of the Catacombs, Introduction.

²⁷ Pact of the Catacombs, 1.

²⁸ Pact of the Catacombs, 2.

²⁹ Pact of the Catacombs, 5 and 6.

³⁰ Pact of the Catacombs, 3.

cându-se „cât se poate de prezenți și primitori din punct de vedere uman”³¹. Pentru a se concentra pe prima lor sarcină de a fi pastori, episcopii se angajează „pe cât posibil” să „încredințeze conducerea financiară și materială a” diocazelor lor unor laici competenți, bărbați sau femei, care înțeleg că acesta este „un rol apostolic” pentru a „fi mai puțin administratori și mai mult pastori și apostoli”³². Ei se angajează să fie oameni ai dialogului, „deschiși tuturor, indiferent de credințele lor”³³.

Dacă liderii Bisericii de astăzi ar urma acest exemplu – și cu siguranță se pare că liderul principal, Papa Francisc, face acest lucru – Biserica ar putea deveni cu adevărat, așa cum spunea Papa Benedict, o Biserică ce predică prin atracție, o Biserică în care strălucrește lumina Evangheliei pentru că a renunțat la ambiția, puterea și privilegiile lumești. Aceasta ar fi fără îndoială o atitudine misionară, de vreme ce se angajează în ceea ce Papa Paul VI numea „primul mijloc de evanghelizare”, mărturisirea unei vieți creștine autentice³⁴. După cum scria Yves Congar în *Power and Poverty in the Church*, poate că în trecut oamenii erau atrași de „hagiografia minunilor sau de ceremoniile impozante”, dar astăzi oamenii sunt atrași mai mult de adevărul pe care îl găsesc în „relația spirituală cu ceilalți – o relație bazată pe o atitudine sinceră și exigentă preluată din Evanghelii de a trăi credința, ascultarea lăuntrică, adevărata rugăciune, dragostea și slujirea. ... Nu mai putem spera să îi impresionăm pe oameni cu aur și purpură, cu heraldică și titluri care se termină în „-issimus”. Astăzi [ei ne obligă] să arătăm în viața noastră adevărul a ceea ce spunem că iubim și cre-

³¹ Pact of the Catacombs, 12.

³² Pact of the Catacombs, 4.

³³ Pact of the Catacombs, 12.

³⁴ Paul VI, Exhortația Apostolică *Evangelii Nuntiandi* (EN), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html, 41.

dem cu toată inima”³⁵. O Biserică condusă de o ierarhie care a îmbrățișat un mod de viață simplu, care este deschisă consultărilor, care nu are nici o pretenție sau ambiție pentru putere, ar putea fi o Biserică pe care oamenii o ascultă atunci când vorbește, în special atunci când predică vestea cea bună a Evangheliei. Renunțarea la aspectul de bogăție este un act misionar.

Slujirea unei Biserici sărace: practicarea (*praxis*) dreptății

Mărturisirea prin cedare și renunțare – la bogăție, prestigiu și titluri – și angajarea în dialog și colaborare cu alți membri ai Bisericii este doar unul dintre aspectele Pactului Catacombelor ce rezonază cu practica și înțelegerea contemporană a misiunii. Totodată, episcopii se angajează la o acțiune pozitivă în numele nevoiașilor lumii. Cu alte cuvinte, Pactul Catacombelor nu afirmă doar angajamentul Bisericii de a fi săracă și slujitoare, ci și de a fi în *slujba* nevoiașilor, de a fi, așa cum spune Papa Francisc, „pentru săraci”³⁶.

Paragraful 8 al Pactului îi prezintă pe episcopi solidari „în ceea ce privește timpul nostru, reflecția noastră, inima noastră și mijloacele de care dispunem etc.” cu muncitorii săraci și cu sindicatele („grupurile de muncă”). Anticipând obiecția care apare adesea împotriva aceea ulterior va fi numit ca „opțiunea pentru săraci”, episcopii se angajează, de asemenea, să nu îi negligeze pe ceilalți membri ai diocezelor lor. Episcopii continuă prin a afirma că „vor sprijini laicatul, credincioșii, diaconii și preoții pe care Domnul îi cheamă să evanghelizeze pe cei săraci și pe muncitori împărtășindu-le viața și lucrarea”. Semnatarii Pactului, continuă în următorul paragraf (9) prin

³⁵ Congar, *Power and Poverty in the Church*, 131.

³⁶ EG 198.

a afirma că vor acționa pentru „a transforma lucrarea pentru prosperitate în lucrare socială bazată pe caritate și dreptate”. Cu alte cuvinte, nu doar vor împărți resursele Bisericii cu cei săraci, ci se vor asigura că rădăcina sărăciei este tratată în mod adecvat.

Un astfel de angajament va implica în mod necesar Biserica în sfera politică, deoarece aceasta înseamnă să facă „tot ceea ce este posibil pentru ca cei responsabili de guvernele noastre și de serviciile publice” să „stabilească și să aplice legile, structurile sociale și instituțiile care sunt necesare pentru justiție, egalitate și dezvoltarea integrală armonioasă a întregii persoane și a tuturor persoanelor, iar din perspectiva implementării unei noi ordini sociale, vrednici de a fi copiii lui Dumnezeu”³⁷.

Paragraful 11 al Pactului evidențiază o viziune asupra slujirii dincolo de diocezei de proveniență a fiecăruia. Apelând la nou-descoperita (și în unele aspecte, controversata) înțelegere a colegialității episcopale prezentată de Conciliu, Pactul notează că o astfel de colegialitate „își găsește împlinirea evanghelică supremă în slujirea împreună a două treimi din umanitate care trăiesc în sărăcie fizică, culturală și morală”. Paragraful continuă prin exprimarea angajamentului, mai întâi, „de a sprijini pe cât posibil cele mai urgente proiecte ale episcopilor din națiunile sărace” și, în al doilea rând, de a susține cererile formulate către organizațiile internaționale de a acorda ajutor acelor dioceze din zonele nevoiașelor ale lumii. Cu toate acestea, este de remarcat, încă o dată, faptul că aceasta nu este o solicitare de simplu ajutor, ci pentru resurse care vor produce „structuri economice și culturale care, în loc de a produce națiuni mai sărace într-o lume veșnic mai bogată” vor „oferi posibilitatea ca majoritatea săracă să se elibereze de propria mizerie”.

³⁷ Pact of the Catacombs, 10.

În 1965, la finalul Conciliului, nu era foarte clar dacă un astfel de angajament îndrăzneț față de săraci și față de stabilirea unor structuri și instituții drepte fără sau nu parte din lucrarea misionară a Bisericii. Dacă cineva citește Decretul Conciliului cu privire la Activitatea Misionară, este uimit de cât de puțin se pune accentul pe legătura dintre misiune și dreptate. Sunt câteva indicii în AG³⁸ potrivit cărora – într-un limbaj ce evocă Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană – Biserica în misiune participă la „bucuriile și durerile lor (ale oamenilor – n.tr.) le cunoaște aspirațiile și tainele vieții, suferă alături de ei...” și le aduce acestora „pacea și lumina Evangheliei”³⁹. Și ceva mai jos AG îi îndeamnă pe creștini să se angajeze în „lupta împotriva foametei, a ignoranței și a bolilor” și să lucreze cu oameni care „se străduiesc să creeze condiții mai bune de viață și să întărească pacea în lume”⁴⁰. Totuși, în linii mari, tema dreptății, a dezvoltării economice și a păcii au fost dezbătute în cadrul Conciliului nu în documentul despre misiune, ci în *Constituția pentru Biserică în lumea contemporană* – un document aliniat îndeaproape cu decretul privind activitatea misionară, dar nu unul în legătură deosebită cu misiunea⁴¹. În același fel, cuvântul „misiune” sau „evangelizare” nu apare în Pactul Catacombelor în același context cu lucrarea pentru obținerea dreptății (deși cuvântul „evangelizare” apare, dar într-un context mai tradițional, în paragraful 8).

³⁸ AG este prescurtarea pentru titlul documentului *Ad Gentes* așa cum apare și la nota 7 (n.tr.)

³⁹ AG 12, făcând aluzie, se pare la Vatican II, Constituția Pastorală privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et Spes* (GS), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, 1.

⁴⁰ AG 12.

⁴¹ Aici și în cele ce urmează mă ghidez îndeaproape după comentariul la AG semnat de Stephen B. Bevans, SVD și Jeffrey Gros, FSC, *Evangelization and Religious Freedom* (Mahwah, NJ and New York: Paulist Press, 2009), 61-63.

Cu toate acestea, ceea ce se deduce este faptul că temele tratate în documentul pentru Biserică în lumea contemporană au devenit tot mai legate de preocupări *misionare* specifice în anii de după Conciliu. Există trei momente semnificative în care indiciile relativ mici privind relația dintre lucrarea pentru dreptate în AG și angajamentul puternic de a se identifica cu nevoiașii și lucrarea dreptății în Pactul Catacombelor devin legate explicit cu activitatea misionară a Bisericii. Aceste momente sunt (1) întâlnirea Conferinței Episcopilor latino-americani (CELAM) la Medellín, Columbia, 1968; (2) Documentul elaborat de Sinodul Episcopilor pe tema dreptății în lume în 1971; și (3) includerea dreptății, păcii și eliberării într-o înțelegere mai amplă a misiunii în Exhortația Apostolică *Evangelii Nuntiandi* a Papei Paul VI, în 1975.

Conferința CELAM din Medellín a fost convocată cu scopul de a reflecta asupra misiunii Bisericii în America Latină în lumina Conciliului și a enciclicei Papei Paul VI, *Populorum Progressio*, emisă în 1967 și citată din plin în documentele adunării⁴². Câteva dintre aceste documente se ocupă de aceleași teme ca și Conciliul – liturgia, preoția, religiozitatea, formarea clericilor. Dar cele mai importante documente – cele pentru care Medellín este memorabil – sunt acelea ce reflectă asupra misiunii Bisericii în contextul latino-american, documentele cu privire la justiție, pace, grija pastorală față de mase și sărăcia Bisericii. Aceste documente sunt pline de exprimări care au devenit neologisme în limbajul misionar: violență instituționalizată, conștientizare, eliberare și solidaritate cu cei săraci. Găsim aici ecouri clare ale limbajului și preocupărilor din Pactul Catacombelor⁴³.

⁴² Vezi Paul VI, Enciclica *Populorum Progressio* (PP), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html.

⁴³ Vezi documentele de la Medellín în Louis M. Colonnese, ed. (1970-1973) *The Church in the Present-day Transformation of Latin Amer-*

Medellín a legat tema nedreptății, a păcii, dezvoltării și eliberării de misiunea de evanghelizare a Bisericii, dar nu a făcut-o în mod explicit. O astfel de legătură explicită a fost realizată câțiva ani mai târziu, la Sinodul Episcopilor din 1971, în documentul intitulat *Justice in the World* (*Dreptate în lume* – n.tr.)⁴⁴. Acest sinod a proclamat extrem de bine că „Acțiunea din partea justiției și participarea la transformarea lumii ne apar în întregime ca o dimensiune constitutivă a predicării Evangheliei sau, cu alte cuvinte, a misiunii Bisericii pentru mântuirea speciei umane și eliberarea ei din orice situație apăsătoare”⁴⁵.

Integrarea solidarității cu cei săraci și lucrarea dreptății și a eliberării sunt completate de Paul VI în Exhortația Apostolică din 1975, un punct de referință, în care termenul „eliberare” apare pentru prima dată într-un document papal⁴⁶. Documentul extinde conceptul de misiune pentru a include nu doar predicarea explicită și mărturisirea evangheliei, ci și angajamentul Bisericii față de dreptate și evanghelizarea culturilor⁴⁷. Ulterior, în *Redemptoris Missio*, conceptul de misiune este dezvoltat pentru a include mai explicit dialogul interreligios⁴⁸.

ica in the Light of the Council: Second General Conference of Latin American Bishops, Bogotá, 24 August, Medellín, 26 August-6 September, 1968, două volume (Bogota: Secretariatul General al CELAM).

⁴⁴ 1971 Sinodul episcopilor, *Justice in the World* (JW), <http://www.shc.edu/theolibrary/resources/synodjw.htm>.

⁴⁵ JW 6.

⁴⁶ EN 29-38. Deși termenul nu se referă întotdeauna la realitatea holistică a eliberării politice, economice și spirituale, acest cuvânt apare în text de 27 de ori și se referă de obicei la această idee mai generală.

⁴⁷ Vezi în special EN 20.

⁴⁸ Exhortația Apostolică tratează într-o manieră pozitivă celelalte căi religioase în paragraful 53, dar termenul „dialog” nu apare în legătură cu acestea. Ideea este mult mai mult dezvoltată de Papa Ioan Paul II în *Redemptoris Missio* (RM), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html, în special 55-57.

Legătura strânsă dintre misiune și lucrarea dreptății, eliberării și solidaritatea cu săracii a preocupat și alte Biserici și comunități creștine. De exemplu, în 1980, Comisia Mondială pentru Misiune și Evanghelizare (CMME) a Consiliului Mondial al Bisericilor (CME), întrunită la Melbourne, Australia, a declarat că „Misiunea care este conștientă de Împărăție va fi preocupată de eliberare, nu de asuprire; de dreptate, nu de exploatare; de plenitudine, nu de priverie; de libertate, nu de sclavie; de sănătate, nu de boală; de viață, nu de moarte. Indiferent cum sunt identificați săracii, această misiune este pentru ei”⁴⁹. Deși tema a fost inclusă cu ceva ezitări și în ciuda faptului că săracii nu sunt menționați în mod explicit, declarația fundamentală a Comitetului pentru Evanghelizare Mondială de la Lausanne, Tratatul de la Lausanne din 1974, include totuși un paragraf pe tema „Responsabilității Sociale Creștine”. Acest document evanghelic important despre misiune afirmă clar că „mesajul mântuirii implică și un mesaj al judecății pentru orice formă de înstrăinare, asuprire și discriminare și nu ar trebui să ne fie frică să denunțăm răul și nedreptatea acolo unde ele există”⁵⁰.

Fără îndoială Pactul Catacombelor a fost o voce profetică în cadrul acestei mișcări spre o înțelegere mai completă și holistică a misiunii de evanghelizare a Bisericii. poate că nu a folosit cuvântul „misiune” ca atare, dar intuirea sa a fost aceeași cu dezvoltările ulterioare între toate comunitățile creștine.

⁴⁹ Conferința Mondială pentru Misiune și Evanghelizare, „Vie împărăția Ta” (Melbourne, Australia, 1980), 16. În ed. James A. Scherer și Stephen B. Bevans, *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 29. Pentru mai multe detalii, vezi Bevans and Schroeder, *Constants in Context*, 307-10.

⁵⁰ Comitetul pentru Evanghelizare Mondială de la Lausanne, „Tratatul de la Lausanne,” 5. În Scherer and Bevans, ed., 255.

Misiunea *Inter Pauperes*: misiunea dincolo de Pactul Catacombelor

Pe cât a fost de profetic și fundamental a fost Pactul Catacombelor pentru o astfel de dezvoltare în înțelegerea și practica misiunii – a avut cu siguranță o influență în apariția teologiei eliberării la sfârșitul anilor 1960 și începutul anilor 1970 – au existat dezvoltări dincolo de acesta în ultimele decenii. O lectură a Pactului astăzi în lumina gândirii misiologice contemporane ar indica faptul că, deși documentul cheamă la o Biserică săracă și pentru săraci, înțelegerea sa cu privire implicit la misiune îi vede pe cei săraci mai mult ca *obiect* al misiunii și evanghelizării decât ca participanți la sau subiect al acțiunii de evanghelizare. Paragraful 8, așa cum am menționat anterior, este singurul loc în care termenul „evanghelizare” este folosit în document („Vom sprijini laicatul ... pe care Domnul îl cheamă să-i evanghelizeze pe cei săraci...”) și de aici se subînțelege faptul că cei săraci sunt primitorii evanghelizării. Paragraful 11 indică un rol ceva mai activ pentru săraci, chemând la structuri care „ajută majoritatea săracă să se elibereze de mizeria în care se află”, dar acesta nu este legat explicit de misiune și evanghelizare.

În 2001, misiologul american William R. Burrows, răspunzând unei dezbateri a misiologului indian Michael Amaladoss, a folosit o expresie nimerită „misiunea *inter gentes*” (mai degrabă decât misiunea *ad gentes*) pentru a descrie modul în care se poate face misiune astăzi, îndeosebi în contextul interreligios din Asia în general și din India în particular. Teologul malaezian Jonathan Tan a dezvoltat ulterior termenul ca pe o interpretare a abordării eclesiologie și misiologice a Conferințelor Federației Episcopilor Asiei a unui dialog întretinut cu religiile Asiei, culturile Asiei și săracii Asiei⁵¹. În această nouă

⁵¹ Tan și-a prezentat cele mai recente idei în Jonathan Y. Tan, *Christian Mission among the Peoples of Asia* (Maryknoll, NY: Orbis Books,

abordare, misiunea nu este desfășurată în primul rând de „cei din afară”, ca ceva ce se oferă oamenilor, ci de către „cei dinăutru” ce recunosc prezența lui Dumnezeu ca fiind deja acolo și experiază propria evanghelizare de către persoane care trăiesc în mijlocul lor.

O astfel de perspectivă este recunoscută astăzi ca o modalitate de gândire la și practicare a misiunii într-un context de sărăcie, suferință și opresiune. Misiunea în aceste contexte poate fi descrisă mai puțin ca „misiune *ad pauperes*”, mai curând ca „misiune *inter pauperes*”. În *Evangheliile Gaudium*, Papa Francisc include o secțiune intitulată „Locul privilegiat al săracilor în poporul lui Dumnezeu”⁵². Așezarea săracilor în centrul Bisericii – ceea ce este adesea numit „opțiunea pentru săraci” – este mai curând o categorie *teologică* decât una culturală, sociologică, politică sau filosofică. Revelația lui Dumnezeu se descoperă pentru creștini în deschiderea pe care o au și relația cu cei săraci. Francisc îl citează pe Benedict XVI când spune că o astfel de atenție acordată săracilor „este implicită în credința cristologică în acel Dumnezeu care s-a făcut sărac pentru noi pentru a ne îmbogăți prin sărăcia sa”⁵³. De aceea, spune Francisc, el dorește „o Biserică pentru cei săraci” – o afirmație care în acest context presupune nu o receptare pasivă de către săraci, ci participarea lor activă în lucrarea de evanghelizare. Ca atare, afirmația lui Francisc poartă același înțeles ca și chemarea Papei Ioan XXIII la „o Biserică a săracilor” în săptămânile premergătoare Conciliului Vatican II. Săracii *sunt* Biserica; Bise-

2014). Observația inițială a lui Burrows se găsește în William R. Burrows, „A Response to Michael Amaladoss,” în *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 56 (2001), 15.

⁵² EG 197-201.

⁵³ EG 198, citându-l pe Benedict XVI, Discurs la Sesiunea Inaugurală a celei de-a Cincea Conferințe Generale a Episcopilor din America Latină și Caraibe în Aparecida, Brazil (May 13, 2007), 3. *Acta Apostolicae Sedis* 99 (2007), 450.

rica este într-adevăr Biserica săracilor. Așa cum afirmă Papa Francisc în continuare,

Ei au multe să ne învețe. În afară de a fi părtași de sensus fidei, prin propriile suferințe îl cunosc pe Hristos suferind. Este necesar ca toți să ne lăsăm evanghelizați de ei. Noua evanghelizare este o invitație de a recunoaște forța mântuitoare a existenței lor și de a o așeza în centrul drumului Bisericii. Suntem chemați să-l descoperim pe Hristos în ei, să le împrumutăm glasul nostru în susținerea cauzelor lor, dar și să le fim prieteni, să-i ascultăm, să-i înțelegem și să primim înțelepciunea misterioasă pe care Dumnezeu vrea să ne-o comunice prin intermediul lor.⁵⁴

Cu câteva săptămâni înaintea publicării *Evangelii Gaudium*, dar aflată în discuții cu mult timp înainte de aceasta, a Zecea Adunare a CMB de la Busan, Coreea a aprobat o afirmație importantă cu privire la misiune dezvoltată de CMME, intitulată *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape* [Împreună spre viață: Misiune și evanghelism în context în schimbare]⁵⁵. „Perspectiva definitorie”⁵⁶ a acestui document, potrivit moderatorului CMME Geevarghese Coorilos, este propunerea sa potrivit căreia misiunea astăzi trebuie să fie înțeleasă și practică „de la margini”. „Misiunea pornind de la margini”, așa cum explică documentul, implică o inversare radicală a perspectivei – de la imaginarea faptului că misiunea este practică de către cei bogați și puternici pentru cei săraci și slabi, la recunoașterea faptului

⁵⁴ EG 198.

⁵⁵ Comisia Mondială pentru Misiune și Evanghelizare, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (TTL), <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

⁵⁶ Mitropolitul Geevarghese Coorilos, “God of Life, Lead Us to Justice and Peace: Some Missiological Perspectives,” *International Review of Mission* 102, 1 (396) (April, 2013): 9.

că Dumnezeu acționează de fapt între cei slabi și săraci și că acesta este locul unde creștinii sunt chemați să se alăture lucrării lui Dumnezeu. „Dumnezeu îi alege pe cei vulnerabili și îndepărtați, pe cei de la margini, să îi îndeplinească misiunea de a stabili pacea și dreptatea. Oamenii de la margini sunt astfel agenții principali ai misiunii lui Dumnezeu de afirmare a vieții în plinitudinea sa”⁵⁷.

Cei care sunt la margini sunt creștinii din zonele mai sărace ale globului, în acele locuri spre care s-a mutat „centrul de greutate” al creștinismului. Ei sunt cei de la marginile fiecărei societăți, precum „Daliți”⁵⁸, femei, fermieri, Adivasi⁵⁹, pescari, minorități sexuale, persoane cu dizabilități, persoane cu HIV sau SIDA”⁶⁰. Ei sunt migranți în în toate colțurile lumii. Oameni de acest fel, care sunt victime ale lăcomiei celor bogați și puternici se află în cea mai bună poziție pentru a înțelege care sunt cele mai profunde nevoi și preocupări ale oamenilor ca ei și, deci, sunt în cea mai bună poziție să conducă eforturile unei transformări reale a structurilor care îi oprează. Ei sunt cei ce recunosc faptul că misiunea astăzi trebuie să fie o mișcare de luptă și rezistență⁶¹.

Documentul CMB nu spune explicit, dar se subînțelege clar accentul papei Francisc asupra faptului că întreaga Biserică trebuie să fie evanghelizată de cei de la margini sau, pentru a folosi expresia filosofului indone-

⁵⁷ Coorilos, „God of Life”: 12.

⁵⁸ Dalit este un termen provenit din limba sanscrită sau hindi, utilizat pentru a desemna un anumit grup etnic din India; are sensul de „frânt/risipit”. Daliții au fost excluși din seria celor patru caste în Hiduism, au format o a cincea castă numită și Panchama, iar la ultimul recensământ din 2018 reprezentau 16% din totalul populației. (n.tr.)

⁵⁹ Adivasi este un termen colectiv folosit pentru a desemna populația indigenă de pe continent, în zona Asiei de Sud. (n.tr.)

⁶⁰ Coorilos, „God of Life”: 10.

⁶¹ TTL 40, 43.

zian, membru actual al Consiliului General al Societății Cuvântului Divin, Paulus Budi Kleden, cei care evanghelizează trebuie să asculte „profeția pornită de la margini”: „evangelizatorii trebuie să fie evanghelizați. Oamenii de la margini au să ne împărtășească un mesaj important. Ei au o misiune care ne ajută pe noi să înțelegem și să ne îndeplinim misiunea noastră mai bine”⁶².

O Biserică săracă este Biserica săracilor, o Biserică în care cei săraci au o voce și un rol în realizarea sarcinii sale misionare.

Concluzie:

„Să ne ajute Dumnezeu să fim credincioși”

Ultimul rând al Pactului Catacombelor este o rugăciune: „Să ne ajute Dumnezeu să fim credincioși”. Aceste cuvinte ne reamintesc de o replică destul de celebră atribuită Maicii Tereza de Calcutta: nu suntem chemați să avem succes, ci suntem chemați să fim credincioși. Dată fiind mărimea puterii, a privilegiului și a bogăției pe care a adunat-o Biserica de-a lungul secolelor, cu siguranță nu este posibil să schimbăm totul peste noapte, așa cum scria tânărul Episcop de Arras, Franța, Gérard Huyghe în 1963.

Dar, continua acesta, trebuie să merg mai departe și să-mi pun întrebări legate de veșmintele pe care tradiția mă pune să le port în timpul ceremoniilor liturgice sau în alte locuri, sau cu privire la semnele de onoare ce mi se acordă în cursul ofierii serviciilor liturgice sau în viața de zi cu zi...⁶³

⁶² Paulus Budi Kleden, “Option for the Margins: Leading Furrows” în *Inspiring Stories for Transformation* (Rome: SVD Publications), 52-53. Kleden este inspirat de EG 97 pentru noțiunea profeției de la margini.

⁶³ Bishop Gérard Huyghe, Bishop of Arras, *Documentation Catholique*, 3 (March, 1963): coloana 323-23. Citat în Congar, *Power and Poverty in the Church*, 150-51. Textul original folosește cuvântul “din”.

Astfel de întrebări cinstite sunt cheia. Așa cum arată Papa Francisc, cu referire la observația făcută de Paul VI în *Evanghelii Nuntiandi*, „Biserica nu evanghelizează dacă nu se lasă evanghelizată permanent”, în special, așa cum afirmă câteva pagini mai departe, de către săraci⁶⁴. A deveni o Biserică săracă și slujitoare este un proces continuu, dar urgent dacă se dorește să rămânem fideli față de misiune. Semnatarii Pactului Catacombelor au recunoscut această urgență și au emis ceea ce a fost salutat ca o trâmbiță profetică în acele zile. La a cincizecea aniversare de la semnarea Pactului Catacombelor, fie ca, pe de o parte, să vedem și noi această urgență și să ne achităm de rolul nostru dezbrăcându-ne de putere și de privilegii, iar pe de o parte, angajându-ne să ne identificăm cu și să fim evanghelizați de către săracii lumii. „Să ne ajute Dumnezeu să fim credincioși”.

⁶⁴ EG 174. Referința la EN este paragraful 15. Așa cum s-a observat mai sus, papa vorbește despre a fi evanghelizați de către săraci în EG 198.

O teologie pentru leadership, nu management

Misiunea trinitară și apostolatul baptismal

Introducere: leadership-ul astăzi

CHIAR ÎN DEBUTUL VOLUMULUI SĂU publicat în 2007, *Spiritual Leadership*, renumitul teolog laic Leonard Doohan scrie că, astăzi, „înțelegerea leadership-ului și/sau experiența liderilor s-a schimbat complet, iar această schimbare este atât de mare încât atât scriitorii cât și practicienii se referă la o schimbare de paradigmă, o transformare, o trezire, iar alții vorbesc pur și simplu despre „noul leadership”¹. Așa cum se subînțelege din această expresie, un astfel de „nou leadership” „nu este un leadership așa cum îl înțeleg oamenii în mod tradițional”². De fapt, unii oameni, care în trecut puteau fi considerați drept lideri, nu mai sunt văzuți la fel în lumina gândirii de astăzi. În loc să vorbească despre „competiție, productivitate, structuri, putere, autoritate” și să se concentreze asupra liderului individual ca atare, studiile pe tema leadership-ului se concentrează pe deprinderea de abilități care inspiră oamenii „cu o viziune comună, îi

¹ Leonard Doohan, *Spiritual Leadership: The Quest for Integrity* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007), 2.

² Doohan, *Spiritual Leadership*, 35.

influențează prin credință, nădejde și dragoste, schimbă structurile atunci când este necesar și modelează calea”³. Doohan îl citează pe Jack Hawley, care spune că „Întrebările cheie pentru liderii și managerii de astăzi nu mai fac referire la sarcină și structură, ci sunt întrebări care țin de spirit”⁴.

Deși Hawley vorbește de „manageri și lideri”, titlul prezentării mele se referă la „lideri, nu manageri”. Aceasta deoarece, deși liderii buni au nevoie să exerseze abilități pentru un management bun, cele două nu sunt deloc unul și același lucru. Doohan îl citează pe Peter Koestenbaum care sugerează că modelele pentru leadership sunt „religia, arta, politica și dragostea”⁵. Așa cum se exprimă Timothy Brown și Patricia Sullivan în acest sens „arta leadership-ului presupune influențare, ghidare și direcționare a celorlalți către noile culmi ale înțelegerii, interacțiunii și loialității. Astfel, diferența dintre un lider și un manager constă în abilitatea de a-i motiva și inspira pe ceilalți – cu alte cuvinte, *de a crea o viziune*”⁶. Liderii sunt preocupați de Misiune; managerii sunt preocupați de Menținere.

Într-un interviu publicat în numărul din vară, 2015 al revistei LCWR⁷ *Occasional Papers*, consultantul pentru leadership Peggy McAllister spune în mare parte același lucru. Ea face diferența între „o formă de leaders-

³ Doohan, *Spiritual Leadership*, 35.

⁴ Jack Hawley, *Reawakening the Spirit in Word* (San Francisco: Berrett-Koehler, 1993), 11, citat de Doohan, *Spiritual Leadership*, 35.

⁵ Peter Koestenbaum, *Leadership: The Inner Side of Greatness* (San Francisco: Jossey-Bass, 1991), 50.

⁶ Timothy Brown și Patricia Sullivan, *Seeting Hearts on Fire: A Spirituality for Leaders* (New York: Alba House, 1997), 5.

⁷ LCWR este acronim pentru Leadership Conference of Women Religious – asociația liderilor congregațiilor catolice de femei religioase din Statele Unite ale Americii. A fost fondată în 1965 și are 1350 de membri. Pentru mai multe detalii, consultați pagina de internet <https://lcwr.org/>. (n.tr.)

hip reactiv” – pe care am putea-o numi management – și „o stare de leadership creativ”, care din punctul ei de vedere este modalitatea corectă de a conduce astăzi. Leadership-ul reactiv, afirmă ea, se concentrează pe „a încerca să prevină problemele, pe prevenirea a ceea ce pare a fi amenințator, și pe menținerea zonei noastre de confort”. Un astfel de leadership ne obligă să încercăm să fim „cu totul perfecți”, să îi controlăm pe ceilalți sau să fim „fata drăguță” și să renunțăm la putere⁸. Pe de altă parte, leadership-ul creativ practică arta de a „încerca să contribuim cu ceva la viață”. În acest tip de leadership, spune McAllister, „punem diferite întrebări cu privire la noi și la ceilalți. În loc să încercăm să protejăm ceva, încercăm să creăm efecte în slujba a ceva ce este mult mai mare decât propria persoană”⁹. Liderii trebuie să pună întrebări de tipul „ce slujim și cum trebuie să exprimăm aceasta acum?... Cum modelăm deschiderea, comunitatea, colaborarea în tot ceea ce facem? Cum aducem toate vocile alături de noi? Cum acționăm împreună în acest mister?”¹⁰

Lonard Doohan face distincția dintre un „leadership tranzacțional” care promite o răsplată pentru loialitate și performanță și un „leadership transformațional” care oferă viziune și misiune¹¹. Aceeași distincție este făcută și de către teologul german Michael Boehnke, care afirmă că eficinența leadership-ului este măsurată în modul cum colegii sunt motivați să facă anumite lucruri pentru ceilalți

⁸ Annemarie Sanders, IHM, “Readying Congregations for New Understandings of Leadership,” Un interviu cu Peggy McAllister, *The Occasional Papers*, Leadership Conference of Women Religious, 44, 2 (Summer, 2015), 24.

⁹ Sanders, “Readying Congregations for New Understandings of Leadership,” 25.

¹⁰ Sanders, “Readying Congregations for New Understandings of Leadership,” 28.

¹¹ Doohan, *Spiritual Leadership*, 21-22.

„fără să aștepte ceva în schimb”¹². Doohan insistă asupra faptului că o astfel de înțelegere a leadership-ului înrădăcinează slujirea nu în dobândirea de abilități, ci „într-o atitudine schimbată față de ceilalți, o convertire și un nou fel de a privi lumea... «inima leadership-ului se află în inima liderilor»”¹³. În consecință, Doohan oferă „zece valori fundamentale” ale leadership-ului de astăzi, toate îmbinându-se pentru a rezulta ceea ce el numește „un lider spiritual”. acestea sunt: (1) un sentiment al chemării și integrității interioare; (2) credința într-o viziune comună; (3) alimentarea viziunii comune și inspirarea fidelității; (4) urmărirea neobosită a misiunii comune; (5) simț prfoud al comunității și interdependenței între oameni; (6) smerenie față de viziunile altuia; (7) producerea unei schimbări în viețile celorlalți; (8) curajul de a spune ceea ce trebuie spus; (9) provocându-i pe ceilalți să dea ce-i mai bun; și (10) capacitatea de a menține o anumită distanță față de sarcină și oameni¹⁴.

O astfel de înțelegere a leadership-ului reflectă, desigur, și o altfel de înțelegere a puterii. Pentru un lider creativ, transformațional, spiritual, puterea nu este un concept de tip „suma nulă”, de care trebuie să te agăți sau cu care trebuie să te porți cu grijă, având convingerea că ceea ce se împărtășește este pierdut. Mai curând, puterea este înțelească ca ceva ce crește și se extinde pe măsură ce este împărtășită. „Ne menținem puterea, spune scriitorul

¹²Michael Böhnke, “‘Their Right and Duty by Reason of Their Baptism’ (SC 14): How Far Does the Idea of a ‘Common Priesthood of the Faithful’ Extend?” 13. Discurs prezentat la simpozionul “Baptismal Awareness and Leadership: Impulses from the Global Church,” Iunie 15-17 la Ruhr-Universität Bochum. Böhnke citează L. von Rosenstiel, “Leadership and Change,” în ed. H. Bruch, S. Krummaker, și B. Vogel, *Leadership: Best Practices and Trends*, 152.

¹³Doohan, *Spiritual Leadership*, 12, citând pe Lee G. Bohman și Terrence E. Deal, *Leading with the Soul: An Uncommon Journey of Spirit* (San Francisco: Jossey-Bass, 1995), 6.

¹⁴Doohan, *Spiritual Leadership*, 30-33.

spiritual Thomas Moore, atunci când protejăm puterea celorlalți”¹⁵. Pentru a-l cita pe Doohan încă o dată: „Leadership-ul există doar atunci când puterea se îmbină cu înțelepciunea și liderul știe că ambele sunt obținute prin intermediul dialogului între toți membrii grupului... care și-au descoperit propriul auto-leadership”^{16”17}.

O teologie a leadership-ului: trei schimburi de paradigmă teologice

Sarcina mea în această după amiază, în cadrul deschiderii acestui atelier pe tema „abilități fundamentale în leadership-ul pastoral” este aceea ce a vă împărtăși o teologie a leadership-ului, nu doar să vă prezint ceea ce scriitorii și cercetătorii pe tema leadership-ului gândesc astăzi. Totuși, această scurtă trecere în revistă a fost necesară pentru a clarifica pentru care tip de leadership voi oferi un fundament teologic în continuarea acestei prezentări.

Dacă noțiunea de leadership pe care aș fi prezentat-o ar fi fost mai mult de tip managerial, de mentenanță, reactiv, tranzacțional, aș fi fost îndreptățit să ofer un fundament teologic bazat pe o înțelegere a lui Dumnezeu ca monarhic și unilateral și care este baza pentru o ordine ierarhică a unui univers antropocentric și androcentric, creat de omnipotentul „să fie”, modelat după o procesiune ordonată de la Tatăl la Fiul și de la Tatăl și Fiul la Duhul Sfânt. În schimb, această procesiune ordonată în Dumnezeu ca atare ar servi ca model pentru un Stat antropocentric, androcentric și ierarhic, precum și pentru o Biserică antropocentrică, androcentrică și ierarhică, a

¹⁵ Citat în Brown and Sullivan, *Setting Hearts on Fire*, 15.

¹⁶ Auto-Leadership este procesul prin intermediul căruia ne influențăm pe noi înșine în vederea atingerii obiectivelor propuse. (n.tr.)

¹⁷ Doohan, *Spiritual Leadership*, 15-16.

cărei misiune ar fi să determine toate popoarele să recunoască suveranitatea unicului Dumnezeu sub stăpânirea Fiului Său, Iisus Hristos.

În schimb, imaginea unui leadership mai creativ, transformativ și centrat pe misiune, pe care am schițat-o aici oferă posibilitatea unei fundamentări teologice foarte diferite, una bazată nu pe structurile legale romane, germanice sau pe cele ale filosofiei grecești, ci pe viziunea și valorile evangheliei creștine. Fundamentul teologic pe care îl voi oferi pentru leadership așa cum este el în-țeles astăzi se bazează pe misiunea trinitară și pe egalitatea baptismală, un fundament marcat, așa cum este și leadership-ul astăzi, de o profundă schimbare de paradigmă în teologie în ultima jumătate de secol, deși rădăcinile acesteia sunt mult mai vechi.

O primă schimbare de paradigmă s-a produs în zona teologiei trinitare. În Protestantism, această schimbare a fost inițiată de Karl Barth în prima jumătate a secolului al XX-lea, atunci când și-a început ampla sa lucrare de teologie sistematică, *Dogmatica Bisericii*, cu o tratare amănunțită a naturii trinitare a lui Dumnezeu. Pentru Catolici, această schimbare a început cu lucrarea lui Karl Rahner, nu foarte extinsă, dar inovatoare pe tema Trinității, a cărei idee centrală era că „Trinitatea economică este Trinitatea imanentă și vice-versa” – cu alte cuvinte, așa cum spunea Kathleen Cahalan, referindu-se la lucrarea lui Catherine LaCugna, „ceea ce Dumnezeu este în esență este ceea ce Dumnezeu face”¹⁸. Edward Hahnenberg a explicat foarte elocvent că ceea ce face Dumnezeu este să lucreze pentru comuniune între toate creaturile și astfel Dumnezeu în El Însuși este „un dina-

¹⁸ Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Herder and Herder, 1970), 22; Kathleen Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2010), 149; și Catherine LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSan-Francisco, 1991), 4-6.

mism al relațiilor, al comuniunii între oameni”¹⁹. Atât în Protestantism cât și în Catholicism a existat o renaștere a teologiei Trinitare, astfel că mulți teologi ar fi de acord că astăzi pentru teologia creștină „singura opțiune ... este să fie trinitară”²⁰. În plus, perspectiva Trinitară evidențiază natura radicală misionară a lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este ceea ce Dumnezeu face – există ca o comuniune iubitoare – Dumnezeu totodată face ceea ce Dumnezeu este. Dumnezeu în Treime, cu alte cuvinte, este o „comuniune în misiune”, exprimat mai bine ca verb decât ca substantiv²¹.

A doua schimbare de paradigmă teologică a fost eclesiologia. Este marcată de dezvoltarea Constituției Dogmatice despre Biserică la Conciliul Vatican II, dar rădăcinile sale se regăsesc în Școala de la Tübingen și eclesiologia lui Johann Adam Möhler, precum și în mișcările liturgice, patristice și biblice din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea²². Cu un secol înaintea Conciliului, Biserica a înțeles că este esențialmente instituțională, ierarhică și monarhică, iar Pius X a vorbit despre aceasta în 1906 ca fiind fundamental „o societate inegală”²³. La Conciliu, capitolul despre „poporul lui Dumnezeu” a fost poziționat înaintea capitolelor despre ierarhie și la-

¹⁹ Edward P. Hahnenberg, *Ministries: A Relational Approach* (New York: Crossroad, 2003), 85.

²⁰ LaCugna, *God for Us*, 3.

²¹ Vezi Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, “The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance,” *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 9-18; Vezi și Hahnenberg, *Ministries*, 91.

²² Vezi Thomas F. O’Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982), 138-60; John W. O’Malley, *What Happened at Vatican II?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 71-80.

²³ Pius X, *Vehementer Nos* (către Episcopii din Franța), February 11, 1906. Citat în Michael A. Fahey, “Church,” în ed. Francis Schüssler Fiorenza și John Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, vol. 2 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), 32.

icat, indicând astfel egalitatea fundamentală a tuturor credincioșilor, o egalitate bazată pe un „apostolat misiionar”, baptismal²⁴. Orice înțelegere a leadership-ului în cadrul Bisericii astăzi trebuie să înceapă cu această realitate a egalității fundamentale și vocația apostolatului. Nu există creștini pasivi. Leadership-ul trebuie să slujească misiunii Bisericii de care toți se împărtășesc în mod egal într-o comuniune organizată.

O a treia schimbare de paradigmă și-a făcut simțită prezența în teologie cel puțin din vremea marelui vizionar teolog Pierre Teilhard de Chardin, și a fost exprimată în diferite lucrări de teologie procesuală, dar a ajuns la apogeu în Biserica Romano-Catolică în ultimii ani prin lucrările semnate de John Haught, Denis Edwards, Ilia Delio și Elizabeth Johnson, pentru a numi doar câțiva dintre autori²⁵. Aceasta este o schimbare care a îmbrățișat pe cât de complex posibil „noua istorie a creației” a fizicii contemporane și teoria evoluției în biologia contemporană. În această perspectivă teologică, Dumnezeu nu este în afara creației, manipulând-o și determinând fiecare aspect al existenței ei. Dumnezeu evoluției este un Dumnezeu ce respectă profund libertatea creației și lucrează mai curând prin puterea convingerii decât prin

²⁴ Vezi Richard R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008), 184-205; Vezi Stephen Bevens, „Lighting the Fire: Vatican II, Baptismal Equality, and Missionary Discipleship,” Prezentare la Asociația Națională a Slujitorilor Laici, Mai 29, 2014. Pentru „apostolate misionar” vezi Papa Francisc, Exortăția Apostolică *Evangelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 24.

²⁵ Vezi, de exemplu, John Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution* (Cambridge, MA: The Westview Press, 2000); Denis Edwards, *Partaking of God: Trinity, Evolution, and Ecology* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, Michael Glazier, 2014); Ilia Delio, *The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011); Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014).

puterea dominației. Acest lucru este în special valabil în materie de libertate umană, unde Dumnezeu Se descoperă, așa cum spune foarte frumos Ilia Delio, ca „cerșetorul de dragoste care așteaptă la ușa sufletului fără a îndrăzni să intre cu forța; Dumnezeu nu ne violează libertatea de a ne crea deoarece iubirea divină ne-a dăruit libertatea de a fi”²⁶.

O teologie pentru leadership: Misiunea Trinitară și Apostolatul baptismal

Dacă punem la un loc aceste trei schimbări de paradigmă teologică, descoperim o bază teologică solidă pentru leadership care coincide surprinzător cu înțelegerea sa contemporană. Putem evidenția această bază în forma unei narațiuni Trinitare în cadrul perspectivei nașterii universului lui Dumnezeu. Dumnezeu a ales anumiți oameni pentru a-i fi parteneri în realizarea misiunii și le-a dat și instrumentele pentru a împlini misiunea²⁷. Creștinii o numesc Biserică.

Dumnezeul Treimic este Liderul universului, a cărei viziune este desăvârșirea creației, o viziune pe care creștinii o numesc Regatul, sau Domnia sau Împărăția lui Dumnezeu. Pentru a aduce această viziune la desăvârșire, Duhul a fost prezent în lume din prima nanosecundă, trimis din Inima Ființei lui Dumnezeu, Matricea divină pe care tradiția creștină adesea a numit-o „Tatăl”, „Originea tuturor ființelor”. După cum se exprimă Denis Edwards cu convingere, „în timp ce particulele de hidrogen și heliu s-au separat din radiație și au format primii atomi, când norii de gaz s-au comprimat pentru a forma prima generație de galaxii, când universul a fost luminat de primele stele, Duhul lui Dumnezeu a fost Cel care

²⁶ Delio, *The Emergent Christ*, 10.

²⁷ Vezi Brown și Sullivan, *Setting Hearts on Fire*, 15.

a suflat viață în tot acest proces”²⁸. Pe măsură ce s-a format pământul, pe măsură ce a început viața pe pământ și au apărut plantele, animalele și oamenii, Duhul a fost prezent, dar nu, așa cum afirmă Elizabeth Johnson, ca un monarh, ci ca un iubitor²⁹, convingător, ademenitor, persuasiv, îndurerat, care se înfurie, dar întotdeauna acordând libertate de manifestare.

Fără îndoială, Duhul a fost și acolo, pe măsură ce oamenii încercau să înțeleagă această dorință misterioasă de a-și depăși puterile și dezvoltau primele grupări religioase. Duhul a fost printre cei din poporul lui Dumnezeu, Israel, ales pentru binecuvântarea tuturor neamurilor (Fc 12, 3), ca suflare dătătoare de viață, ca adiere ce readuce viața, ca ulei ce îi unge pe profeți, ca apă hrănitoare, în înțelepciune multă, ca un cuvânt plin de speranță și stimulat. Oamenii erau necredincioși, dar Dumnezeu a rămas credincios, promițând un nou legământ însoțit de o nouă revărsare a Duhului care le va transforma inimile de piatră în inimi de carne. Lucrarea a fost de durată și dureroasă, cu multe greșeli și păcate, dar conducerea lui Dumnezeu nu a șovăit. Dumnezeu lucra pentru „o ordine a propriei Sale calități”. De aceea Dumnezeu „înaștează pe calea cea strâmtă și dificilă, singura care promite cea mai mare răsplată”³⁰.

„La plinirea vremii” (Ga 4, 4) Duhul a luat chipul uman în Iisus din Nazaret, Cuvântul S-a făcut trup, pe care Duhul L-a uns să binevestească săracilor, să vindece pe cei cu inima zdrobită, să dăruiască vedere celor orbi. Iisus a fost ispitit să-și folosească puterea pentru a

²⁸ Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 172.

²⁹ Johnson, *Ask the Beasts*, 159.

³⁰ John Hick, Introducere la John Wood Oman, *Grace and Personality* (New York: Association Press, 1961), 6; D. M. Niccol, “Philosophy of Religion. Lectures by Dr. John Oman on God in Relation to the World and Man.” Unpublished, c. 1920.

face voia proprie, dar El a rezistat și a stăruit în modalitatea de conducere a lui Dumnezeu – nu manipulând, ci conducând prin exemplu, prin integritate, întotdeauna oferind libertatea. Mesajul său era unul de iertare, de vindecare, de includere. El a predicat și a întrupat viziunea lui Dumnezeu: „S-a plinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie” (Mc 1,15) – cu alte cuvinte, gândiți diferit, imaginați-vă un nou fel de a trăi, conștientizați că deși căile noastre nu sunt cele ale lui Dumnezeu, ele ar putea fi!³¹

Iisus era în mod evident un lider, un om cu putere. El nu vorbea „precum cărturarii”, ca să cităm autoritățile. El vorbea din propria experiență și relație profundă cu Dumnezeu – „ați auzit zicându-se, ... dar Eu vă spun”. El a adunat apostoli și i-a trimis în numele Lui, împărțându-și viziunea și lucrarea cu aceștia. Când apostolii Săi se întreceau între ei pentru putere și poziție în rang, Iisus le-a reamintit că aceasta era o viziune diferită de cea a „împăraților acestei lumi”. Ei domnesc peste neamuri, a spus Iisus, „dar între voi să nu fie astfel, ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește” (Lc 22,25-26). El era în mijlocul lor, cum spunea, ca unul care slujește (Lc 22,27).

Așa cum a profețit, Iisus a fost arestat și omorât. La procesul Său El a fost întrebat despre autoritatea Sa, pe care a recunoscut-o, dar nu predica și nici nu vindeca cu o autoritate lumească. Împărăția Sa nu era din lumea aceasta. și cu toate acestea, la trei zile după moartea Sa, acea vulnerabilitate și slăbiciune a fost reabilitată. El a înviat din morți și a împărțășit acea viață și noua autoritate cu apostolii Săi. Așa cum L-a trimis pe el Dumnezeu, așa și El i-a trimis pe ei, o trimitere care a fost curând petrecută de către Duhul la Cincizecime. În cele din urmă,

³¹ Vezi Rudy Wiebe, *The Blue Mountains of China* (Toronto: McClelland and Stewart, 1970), 258, și Gregory Boyle, *Tattoos on the Heart: The Power of Boundless Compassion* (New York: Free Press, 2010), 155.

s-a născut Biserica, dar doar prin îndemnul răbdător și persistent al Duhului de a gândi în afara canoanelor, de a trece dincolo de concepții – de a trece dincolo de iudaism și de a include toate popoarele și toate neamurile.

Apoi, primii apostoli s-au înțeles pe sine treptat, așa cum romancierul canadian Ruby Wiebe descrie, ca o „societate a lui Iisus”:

o nouă *societate* care pune în fruntea sa toate ideile vechi cu privire la om trăind alături de alți oameni, care pare atât de ciudată încât fie este cel mai stupid și nebunesc lucru de pe pământ, fie depășește într-atât gândirea tradițională încât poate fi interpretată doar ca o revelație venită direct de la Dumnezeu. ... [În Biserică] ai o atitudine nouă față de toate, față de toți. Față de natură, față de condițiile în care se întâmplă să trăiești, față de femei, față de sclavi, față de toți și față de fiecare lucru în parte.³²

Botezul este ceea ce ține Biserica unită. Așa cum scria în mod elocvent acest teolog din epoca primară, Pavel, botezul de face părtași morții lui Hristos, ca să putem spera în învierea alături de El (Rm 6,1-11). Prin botez devenim o „creație nouă”, în care diferențele de naționalitate, statut social, cultură și gen sunt covârșite pentru că toți ne-am îmbrăcat în Hristos (Ga 3,27) și nu mai trăim noi, ci El trăiește în noi (Ga 2,20). O astfel de viață în Hristos înseamnă, spune Pavel, că noi am devenit trupul Său (1 Co 12,27) și că Duhul a revărsat peste fiecare dintre noi daruri diferite, dar care sunt spre folosul tuturor (1 Co 12,4-7). Datorită faptului că am fost botezați în Hristos, noi creștinii îi împărtășim misiunea slujirii, desfășurând-o așa cum a făcut El, recunoscând și participând la leadership-ul său. Datorită botezului, „care este accesibil tuturor”³³, toți creștinii sunt înzestrați cu un instinct sau un simț al credinței care trebuie luat în

³² Wiebe, 258.

³³ EG 104.

serios de către liderii Bisericii³⁴. La acest fel de înțelegere a autorității lui Dumnezeu în Biserică, ca tot unitar, se referă Papa Francisc în *Evangelii Gaudium* (EG) atunci când vorbește despre slujirea episcopilor ca încurajând „comuniunea misionară din Bisericile lor diecezane”. Uneori, spune Papa Francisc, episcopul „va sta în frunte pentru a indica drumul și a susține speranța poporului”. Alteori, el va fi pur și simplu prezent în mijlocul lor. Dar în alte cazuri, „va trebui să meargă în urma poporului, pentru a-i ajuta pe cei care au rămas în spate și – mai ales – pentru că turma însăși adulmecă pentru a găsi noi drumuri”³⁵.

În lumina Dumnezeului nostru Treimic misionar, care „nu se grăbește și nu este obositor”³⁶ în conducerea creației către îndeplinirea scopului ei în libertate; în lumina vieții lui Hristos de slujire iubitoare față de planul lui Dumnezeu pentru o creație perfectă; în lumina botezului nostru, care ne cheamă să fim Hristos în lume și înzestrează întreaga Biserică cu autoritatea lui Hristos: în această lumină putem înțelege fundamentele profund teologice ale leadership-ului astăzi, atât în Biserica noastră, cât și în lume. Din cauza faptului că mulți din Biserica noastră – și în special liderii noștri! – nu au făcut această trecere, la noua modalitate de a privi lumea, asupra căreia insistă Leonard Doohan, ne luptăm cu leadership-ul astăzi. Avem de parcurs o cale lungă. Totuși, din fericire, avem un Lider care este omnipotent în iubire, răbdare și milă!

Permiteți-mi să îmi închei prezentarea din această după amiază cu o binecuvântare pentru lideri compusă de regretatul poet irlandez John O'Donohue – el însuși un teolog al leadership-ului. Fie ca această binecuvân-

³⁴ EG 119.

³⁵ EG 31.

³⁶ John Oman, *Vision and Authority, or The Throne of St. Peter* (London: Hodder and Stoughton, 1902), 176.

tare să vă ghideze în timp ce participați la acest atelier
în zilele ce urmează:

Să aveți eleganța și înțelepciunea
Să acționați cu blândețe, învățând
Să distingeți între ce este
Personal și ce nu

Primiți criticile.

Să nu vă puneți niciodată în centrul lucrurilor.
Nu acționați mânați de aroganță, ci de slujire.

Lucrați la voi înșivă,
Clădind și rafinându-vă gândirea.

Fie ca cei ce lucrează pentru voi să știe
Că îi vedeți și-i respectați.

Învățați să cultivați arta prezenței
Pentru a dialoga cu cei pe care-i întâlniți.

Când cineva ratează sau vă dezamăgește,
Fie ca blândețea cu care dialogați
Să fie pentru ei o treaptă de înnoire și curățire.

Măsurați darurile minții
Prin citit și gândire creativă
Ca să continuați ca slujitor al graniței
Unde noul se îmbogățește din vechi,
Și nu deveniți niciodată un funcționar.

Fie să cunoașteți înțelepciunea ascultării profunde,
Vindecarea cuvintelor hrănitoare
Încurajarea privirii apreciative,
Bună cuviința demnității păstrate,
Marginea primăvărată a întrebării mohorâte

Pregustând Împărăția lui Dumnezeu

Fie să aveți o minte care iubește granițele
Pentru ca să evocați câmpurile strălucitoare
Care se întind dincolo de vederea ochilor obișnuiți.

Fie să aveți prieteni buni
Care să vă oglindească punctele nevralgice.

Fie ca leadership-ul să fie pentru voi
O aventură a creșterii.³⁷

³⁷ John O'Donohue, "For a Leader," *To Bless the Space Between Us: A Book of Blessings* (New York: Doubleday, 2008), 151-52.

III.

TEOLOGIE
CONTEXTUALĂ

Pregustând Împărăția lui Dumnezeu

Reguli pentru implicarea culturii în misiune

Introducere

SUGESTIA SURORII YVONNE CU PRIVIRE la această a doua sesiune de dimineață este că ea ar trebui să fie una practică — „«cum să procedăm» în cazul misiunii și slujirii, în general, și în mod particular în cazul formării”, așa cum spunea ea. Când am citit aceasta aproape că m-am panicat — sunt mai mult un teolog decât un practician și sper că *alte persoane* vor elabora unele dintre implicațiile practice ale lucrurilor pe care eu le spun mai mult din punct de vedere teologic și teoretic.

Cu toate acestea, am o experiență destul de îndelungată de trăire într-o altă cultură și în situații multiculturale și interculturale, așa că, începând să mă gândesc la aceasta, am scris câteva lucruri — pe care le putem numi „reguli” — care cu siguranță m-au ajutat de-a lungul anilor. Trebuie să recunosc de la bun început că nu am trăit întotdeauna la măsura acestor reguli, dar cred că sunt bune și mi-aș dori să o fi făcut. Dacă aș fi făcut-o, aș fi fost un mult mai bun misionar și membru al comunității. Poate că nici voi nu veți reuși să respectați toate regulile pe care le scriu aici, dar cred că chiar și dacă le vom avea ca idealuri, ne vor ajuta să facem o misiune într-un mod

demn de acest privilegiu. Totuși, lucrul de care sunt convins, este că, dacă vom încerca tot posibilul vom putea angaja cultura, așa cum facem cu misiunea, vom întrezări Împărăția lui Dumnezeu pe care o predicăm, o slujim și o mărturisim în slujba noastră misionară.

Aceste „reguli” nu sunt date într-o anumită ordine — cu excepția, probabil, a ultimei. S-ar putea spune cu siguranță mai multe și vom putea să le aducem în discuție în viitor. Acestea sunt cele la care m-am gândit și care mi-au fost — sau mi-ar fi putut fi — de folos de-a lungul anilor.

Regula 1: Învăță limba

Am spus că aceste reguli nu sunt scrise într-o anumită ordine. Cu toate acestea, dacă ar exista o ordine — și acesta ar putea fi un exercițiu interesant în discuțiile dumneavoastră — este foarte posibil ca această primă regulă să se afle în partea de sus a listei. Limba, cred, este cheia pentru orice. Dacă învățați limba oamenilor și a locurilor în care vă desfășurați lucrarea, veți dobândi o perspectivă adâncă asupra culturii, pentru că limba este un fel de ambalaj de cadou în care este învelită cultura.

Limba dezvăluie modul în care oamenii relaționează unii cu alții — formal sau informal, cum ar fi *Sie* și *Du* în germană sau *tu* și *Lei* în italiană sau *tu* și *Usted* în spaniolă, sau formele multiple de adresare în coreeană. Aceasta dezvăluie structurile din cadrul societății sau familiei. Aceasta descoperă modul în care oamenii înțeleg adresarea — limba engleză preferă destul de mult diateza activă, în timp ce ilocano, limba pe care am încercat să o vorbesc în Filipine, preferă ceva mai apropiat de diateza pasivă. Este mult mai indirectă. Titlurile sunt importante în unele limbi și mai puțin importante în limba engleză. Unele limbi — cum ar fi cele africane — vorbesc mult în

proverbe și numai când cunoașteți proverbele și cum să le folosiți puteți spune că ați învățat limba.

Învățarea unei limbi — chiar și numai străduința de a o învăța sau de a o vorbi, la început cu stângăcie — le arată oamenilor cu care lucrați cât de importanți sunt aceștia în ochii dumneavoastră. Oamenii sunt întotdeauna onorați de faptul că ați făcut un efort pentru a învăța limba lor. Înseamnă că luați în serios viața și cultura lor. După cum spune prietenul meu Jon Kirby, un vechi misionar în Ghana, învățarea limbilor străine nu este doar *pregătirea* pentru misiune. Este deja misiunea în sine.

În sfârșit, limba este pașaportul vostru în viața oamenilor. Dacă știți limba oamenilor, ei vă vor invita în casele lor, vor discuta cu voi, vă vor spune tot felul de lucruri despre cultura pe care nu ați putea-o cunoaște niciodată prin citirea cărților sau participarea la cursuri. Trebuie să spun că niciodată nu am învățat limba italiană când eram student la Roma și nici ilocano când lucram în Filipine. Regret aceasta foarte mult. Cu toate acestea, cu atât cu cât am învățat, am avut un entrée în viața oamenilor — am devenit prieten foarte bun cu mulți tineri din Italia și am câștigat afecțiunea multor filipinezi cu eforturile mele de a deprinde ilocano. Cuvintele nu sunt îndeajuns.

Regula 2: Legătura cu oamenii

În secțiunea de mai sus l-am amintit pe prietenul meu Jon Kirby. Acum mulți ani am petrecut trei săptămâni cu Jon la un institut de cultură și de învățare a limbilor străine pe care îl coordona el în Ghana. Unul dintre lucrurile pe care ni le-a citit a fost un articol al unui cuplu, Tom și Betty Sue Brewster, care a predat la Fuller Seminary din California. Articolul vorbea despre importanța *legăturii* cu oamenii cu care lucrează misionarul. Ei spuneau că ade-

sea misionarii sosesc într-un anumit loc și încep să studieze limba, dar trăiesc izolați și în izolare în instituturile de limbă sau în așezămintele misionare. Chiar și după ce au învățat limba și au învățat cum să se raporteze la cultură, aceștia rămân apropiați de ai lor și nu construiesc relații cu oamenii cu care lucrează. După cum spunea odată colega mea Dianne Bergant, există misionari care au trăit ani de zile într-o altă țară și cultură, dar care nu și-au părăsit cu adevărat patria și cultura lor.

Acest lucru este de neconceput pentru misionarul de astăzi sau pentru un slujitor transcultural sau intercultural al bisericii de astăzi. Realizăm tot mai mult că misiunea este despre o *relație personală*. Esența misiunii nu stă în ceea ce facem *pentru* oameni, ci în *cine suntem* între oameni. Deci, chiar de la început, trebuie să ne facem prieteni printre ceilalți. Când facem acest lucru, cultura în care lucrăm nu va fi ceva în afara noastră, un lucru pe care învățăm să-l tolerăm. Nu vom deveni niciodată o parte completă a culturii, dar putem începe să o privim din interior. Oamenii cu care lucrăm nu vor fi doar destinatari ai zelului nostru misionar. Aceștia vor avea fețe. Acest lucru ne va stimula să învățăm limba mai bine, să ne bucurăm mai mult de mâncarea lor, să ne bucurăm de obiceiurile lor. Iarăși, nu pentru că trebuie, ci pentru că vrem să îi înțelegem și să ne bucurăm mai mult de prietenii noștri.

Regula 3: Ascultă cel puțin un an înainte de a vorbi

Unul dintre cele mai grele și totuși necesare lucruri pentru cineva care intră într-o cultură sau context nou pentru prima dată este acela de a învăța să asculte. Ascultarea este grea, deoarece avem tendința de a auzi ceea ce dorim să auzim, dar ascultarea adevărată încearcă să audă ceea ce se spune. O modalitate de a învăța să as-

cultăm este să ne hotărâm să nu vorbim o perioadă — vă sugerez un an. Nu încercați să vă afișați opiniile dumneavoastră imediat. Nu cunoașteți contextul — oamenii implicați, istoria lor, istoria culturii, modul în care un anumit incident se încadrează în imaginea completă. Prea adesea noii veniți cred că știu mai bine decât cei care sunt indigeni în acea cultură sau care lucrează acolo de ani de zile. Cu siguranță că ar putea să știe câte ceva, dar nu ar trebui să fie atât de siguri.

Atitudinea pe care trebuie să o avem este cea despre care vorbește prietenul meu José de Mesa ca fiind o „hermeneutică a prețuirii”. În loc să înceapă să asculte criticând, noul misionar trebuie să fie deschis culturii, spre ceea ce se spune sau spre modul în care oamenii o spun. Doar atunci va începe să audă ceea ce se spune cu adevărat și, în cele din urmă, poate contribui la această conversație aflată în desfășurare. Însă, la început, misionarul ar trebui să fie foarte precaut. Nu presupuneți că știți despre ce vorbesc ceilalți sau care ar trebui să fie răspunsul.

Regula 4: Ai grijă ce întrebări adresezi

Teologul sud-african Albert Nolan a spus odată că pentru a realiza inculturarea, lucrările pastorale ar trebui să „asculte, să asculte, să asculte, să pună întrebări și apoi să asculte”. Da, cu toate puterile ascultați și puneți întrebări, dar fiți foarte atenți la ceea ce întrebați și la modul în care întrebați. O modalitate de a pune întrebări ar fi — pe măsură ce începeți să vă împrieteniți cu oamenii din contextul în care lucrați — „Nu înțeleg de ce oamenii zâmbesc când eu spun acest lucru. Mă puteți ajuta să îmi dau seama care este problema? Aceasta este o întrebare deschisă și onestă. Dar există și o întrebare precum aceasta: „De ce acești oameni râd mereu de mine? De ce nu pot să-mi spună unde greșesc?” Aceasta este o între-

bare care presupune că aveți dreptate și că *aceia* greșesc sau că ei sunt nepoliticoși sau neprietenoși. Și acest lucru nu este neapărat adevărat.

Colegele mele, Claude Marie Barbour și Eleanor Doidge, care adesea îi duc pe studenți în excursii în Dakota de Sud, în Rosebud și rezervațiile native americane, le spun acestora să nu pună deloc întrebări, ci să îi lase pe oameni să le spună ceea ce ei doresc. Pe măsură ce oamenii descoperă că aceștia sunt dispuși să asculte și să fie învățați, ei le vor spune tot mai multe și, în cele din urmă, când se formează o relație, ascultătorii ar putea să pună și întrebări.

Iarăși, eu cred că lucrarea principală este a asculta și a observa, iar nu a bombarda gazdele cu o mulțime de întrebări. Treptat, pe măsură ce ascultăm și învățăm să privim, lucrurile se adună. Trebuie să ne amintim mereu că întrebările vin întotdeauna din perspectiva sau din punctul nostru de vedere. Prin renunțarea la întrebările noastre, ajungem să renunțăm la modul în care *noi* vedem și auzim lucrurile, să fim mai deschiși la ceea ce se întâmplă cu adevărat. Este o disciplină riguroasă!

Regula 5: Folosește-ți capacitatea vizuală: citește poezie

„Străinul are ochii cât farfuria”, spune un proverb din Ghana, „dar nu vede nimic”. Când ajungem într-o nouă împrejurare, există cu siguranță o mulțime de lucruri de văzut: oamenii se îmbracă diferit, umblă diferit, au o estetică proprie, poate întâlnim o sărăcie la o scară pe care nu am mai văzut-o până acum, oamenii au propriile expresii faciale și gesturi corporale. Dar de multe ori ceea ce vedem la suprafață nu coincide cu realitatea — sau cel puțin nu are o semnificație în acel context. Un exemplu clasic este o poveste spusă de marele istoric al

religiilor, Mircea Eliade, despre un grup de lucrători din Africa care îi învățau pe oamenii dintr-un sat îndepărtat cum să folosească toaletele fără apă. Când le-au arătat oamenilor un film despre toalete și despre avantajele igienei, și când aceștia au fost întrebați ce au văzut, au spus că au văzut un pui! Sigur, atunci când filmul a fost redifuzat, a apărut la un moment dat un pui care zbura pe ecran. Cu aceasta erau oamenii familiari și aceasta le-a atras atenția — nu lecția despre toalete! La o scară mai puțin dramatică, într-o vizită recentă în Filipine, am avut nevoie de câteva zile să încep să văd frumusețea grădinii casei în care locuiam. La început, părea uscată, prăfuită și fără nici o noimă. După câteva zile, însă, am început să o văd așa cum era și, probabil, cum o văzuseră localnicii — o adevărată oază, departe de agitația orașului din jurul ei. Trebuie să punem în practică capacitatea de a vedea, să vedem cu ochii inimii, să vedem cu înțelegere.

Acest lucru ar putea părea ciudat, însă eu cred că o modalitate bună de a folosi vederea este să citești adesea poezie — din cultura proprie sau mai ales din cultura și contextul în care sluiți. Poeții văd inima lucrurilor și, pe măsură ce îi citim, începem să vedem cu ochi noi. Recent, am citit cartea lui Seamus Heaney, câștigător al Premiului Nobel, numită — se potrivește în acest context — *Văzând lucruri* (*Seeing Things*). Poezia este foarte greu de urmărit și este foarte personală, dar citind poezie după poezie (câte una pe zi), am găsit câteva expresii uimitoare care practic mi-au deschis ochii. Una dintre poeziile mele preferate era despre refuzul inițial al poetului de a pune o lucarnă în casă și, apoi, când aceasta a fost gata, a realizat asemănarea cu minunea lui Iisus care a vindecat un paralytic, acoperișul fiind deschis de prietenii omului. Iezuitul nigerian Agbonkhanmeghe Orobator a scris o poezie care înșiruie multe nume africane ale

lui Dumnezeu, intuind lucrurile pe care africanii le consideră importante. Permiteți-mi să citez aici câteva rânduri:

Zeu vechi de zile,
Piatră de nezdrobot,
Mângâietor și împăciuitoar dăruind mântuirea,
Bunicul, cel unul, cel mare,
Știutor al tuturor, la care nimic nu este nou,
Cel care preface pietrele în munți înalți
...
Soare prea luminos pentru privirea noastră,
Ochiul soarelui, maestru suprem
Toboșar al vieții,
Cel care este capul.

Un exercițiu important ar putea fi să aflăm care sunt poezii locale într-un anumit context și să îi citim. Ne vor ascuți privirea!

Regula 6: Roagă-te pentru lucrarea ta

Ar putea fi o practică bună să petreceți câteva minute în fiecare zi gândindu-vă la ceea ce ați experimentat în timpul acelei zile, îndreptând aceasta către Dumnezeu. S-ar putea să vă începeți ziua mergând la piață — așadar, rugați-vă pentru vânzătorii de acolo și pentru fermierii care au muncit pentru mâncarea pe care ați cumpărat-o. S-ar putea să vizitați o persoană bolnavă în timpul zilei — rugați-vă pentru ea și pentru familia ei. V-ați putea înkurca în timpul lecțiilor de limbă — rugați-vă pentru răbdare și laudați-L pe Dumnezeu pentru frumusețea și bogăția și diferențele dintre limbi. Ați fost jigniți în timpul zilei? Trebuie să vă rugați pentru persoana care ar putea să nu realizeze că a făcut ceva care v-a rănit? V-ați simțit foarte apropiați de unul dintre colegii voștri sau de cineva din parohia unde slujiți? Spune-ți o rugăciune de mulțumire.

Cred că cu cât mai mult vedem lucrurile în lumina lui Dumnezeu, cu atât le vedem mai limpede. De asemenea, și rugăciunea este adeseori doar o ascultare (ascultând iarăși!), și ascultând în tăcere, am putea găsi un nou sens sau un mod nou de a vedea lucrurile. Duhul trăiește și este lucrător în cadrul culturii în care am venit, dar el trăiește și este lucrător în noi. Trecând într-un alt context cultural nu este ceva care implică doar tehnici, abilități și cunoștințe. Este o călătorie cu adevărat duhovnicească și trebuie să lucrăm pentru a fi conștienți de locul în care ne aflăm în această călătorie pe măsură ce ne rugăm.

Regula 7: Găsește un povățuitor spiritual

Deoarece viețuirea într-o altă cultură este o călătorie duhovnicească, veți avea nevoie de un îndrumător spiritual. Cât mai repede, când ajungeți în noul context, găsiți o persoană față de care puteți fi deschis și sincer, în fața căreia vă puteți dezgoli sufletul așa cum este. Aș spune să încheiați un contract pentru un an sau doi cu persoana respectivă, astfel încât, dacă întâlnirea cu el sau cu ea se dovedește a fi neroditoare, puteți găsi o altă persoană. Întâlniți-vă cu povățuitorul vostru spiritual în mod regulat și nu păstrați nici un secret față de el sau de ea. Vorbiți despre fascinația voastră față de cultură. Vorbiți sincer despre dezgustul vostru față de unii oameni, de anumite locuri și de anumite practici din această cultură. Examinați cum merge rugăciunea voastră reflectând cultura. Timp de o oră, în mod regulat, nu trebuie să fiți atenți la ceea ce spuneți sau la cum spuneți. Povățuitorul vostru spiritual va înțelege și va putea să vă încurajeze sau să vă provoace în continuare. De multe ori aceasta înseamnă a spune cu voce tare ceea ce simțiți, iar luptându-vă cu aceasta, veți găsi deschise noi căi de vindecare sau veți dobândi puterea de a continua lucrarea grea a învățării

limbilor străine, simțindu-vă ca un copil mic, ca și cum nu ați avea competențe sociale, ostenindu-vă în relațiile cu membrii culturii locale și cu cei din propria voastră cultură sau din altă cultură.

Iarăși, aceasta este mai mult decât o terapie. Un bun îndrumător spiritual vă poate ajuta cu adevărat să discernați unde vă conduce Duhul sau să vă mângâie în timp ce sunteți împresurați de noua lume în care căutați să vă integrați.

Regula 8: Citește literatură, ascultă muzică, urmărește posturile de televiziune

Una dintre cele mai bune modalități de a înțelege o anumită cultură este contactul cu artiștii ei — mai ales poeții, romancierii, muzicienii. Am vorbit deja despre citirea poeziei ca un exercițiu înspre a vedea, dar poeții pot fi, de asemenea, un mijloc care să ne ajute să înțelegem unele dintre cele mai adânci valori ale unei culturi, cele mai adânci idealuri ale acesteia. Mă gândesc la felul în care poezia americanilor Robert Frost, Emily Dickenson sau Carl Sandburg poate exprima unele dintre cele mai prețioase idealuri ale acestei culturi. Îmi amintesc cât de mult mi-a deschis ochii citirea marilor romane ale eroului național filipinez José Rizal: *Noli Me Tangere* și *El Filibusterismo*. Este uimitor cum scrierile lui Rizal au influențat imaginația filipinezilor. Fac referire din nou la recenta mea călătorie în Filipine, unde am fost cu adevărat impresionat de numărul și calitatea imnelor Tagalog și cum acestea păreau să captiveze inima oamenilor. De asemenea, ar fi important să ascultați muzică seculară filipineză sau muzică populară contemporană mexicană sau să vizionați videoclipuri ale vedetelor pop din India. Cred că „telenovele” mexicane, ca și serialele americane, ar oferi o perspectivă bună asupra a ceea ce

se întâmplă în prezent în acea cultură. Le-am găsit și în Filipine, precum și într-o vizită în Malaezia, cu câțiva ani în urmă.

Atât arta culturii clasice cât și cea a culturii populare sunt importante. Artă clasică — marii poeți ai istoriei culturii, scriitorii, muzicienii — este o cheie către ceea ce este profund și subtil într-o cultură. Cultură populară — muzică rock, videoclipurile, benzile desenate, revistele, programele de televiziune, asemănătoare cu „American Idol” — sunt modalități de înțelegere a ceea ce se întâmplă în viața oamenilor aici și acum, în special a tineretului.

Regula 9: Citește-i pe antropologi

Îmi amintesc cât de folositor a fost pentru mine să citesc puțină antropologie când am venit prima oară în Filipine. Îmi amintesc că am citit mai ales lucrări despre valorile fundamentale ale filipinezilor, cum ar fi *utang na loob* (datoria de a mulțumi) și *hiya* (rușinea), și despre fenomenul numit „creștinismul pe două nivele”, filipinezii fiind foarte religioși și totuși foarte superstițioși sau imorali în același timp. Chiar și aceste articole și cărți m-au ajutat foarte mult să le înțeleg pe gazdele mele filipineze și, mai târziu, când am citit mai multă antropologie despre familiile filipineze, m-am folosit și mai mult.

Probabil ar trebui să aveți întotdeauna un roman pe care să îl citiți — de preferință trei sau patru pe an, din cultura locală — și o carte de antropologia sau istoria locală. Nu puteți spune că ați învățat suficient despre cultura, practicile și valorile acesteia. În timp ce citiți, veți observa acele idei validate de experiența voastră zilnică, iar aceasta vă va ascuți privirea și urechile pentru a vedea și a auzi mai bine.

Regula 10: Acceptă faptul că vei fi întotdeauna un străin

Una dintre povestirile mele preferate despre adaptarea la cultură am auzit-o în perioada mea de început din Filipine. Un vechi preot spaniol care fusese în țară de aproape cincizeci de ani a fost întrebat dacă acum, după toți acești ani, a început să înțeleagă cultura filipineză. Înțeleptul său răspuns a fost „el alma del Filipino es un misterio!” — sufletul filipinezilor este o taină! — Din propria mea experiență, cu cât stăteam mai mult în țară, cu atât realizez că știu tot mai puțin. După cum spunea un misionar german din India, dacă poposiți într-un aeroport din India, veți dori să scrieți o carte despre experiența voastră; dacă stați un an, veți dori să scrieți un articol; dar dacă rămâneți câțiva ani, vă veți da seama că nu puteți scrie nimic! Dar acest lucru nu este rău, sau cel puțin nu a fost pentru mine. A fost un fel de, precum ar spune misticii medievali, *docta ignorantia*, o ignoranță *savantă*. Realizând cât de puțin știam era o adevărată cunoaștere care m-a păstrat umil și m-a făcut mai blând, stând între oamenii cu care lucram. Era un fel de cunoștință eliberatoare și plină de bucurie.

Indiferent de cât timp rămânem în mijlocul unui popor, indiferent cât de mult ne „simțim acasă” printre ei, vom fi întotdeauna niște străini. Nu voi fi niciodată filipinez, chiar dacă au existat momente când mi-am dorit foarte mult să fiu „la fel ca ei”. Afro-americanii nu vor fi niciodată albi. Anglo-saxonii nu vor deveni niciodată latini. Nu este nimic în neregulă cu asta. Cred că este important să avem întotdeauna un sentiment că nu putem înțelege pe deplin poporul în mijlocul căruia lucrăm și că trebuie să fim prudenți crezând că putem vorbi în numele lor sau putem lua decizii pentru ei.

În mod ciudat, cu cât am încercat mai mult să înțeleg și să trăiesc confortabil în cultura filipineză, cu atât mai

mult am realizat cât de *american* eram. Acesta a fost, în mod ironic, un dar neașteptat și, chiar dacă iubeam cultura filipineză (deși nu mi-a fost ușor), am început cu adevărat să-mi prețuiesc propria mea identitate culturală. Pe lângă citirea romanelor și studiilor antropologice din cultura *gazdă*, ar trebui să citim literatura culturii noastre și să învățăm despre acea specie ciudată care spun antropologii că suntem. Niciodată să nu disprețuiți propria voastră cultură. Aceea este cea mai profundă identitate a voastră. Am văzut misionari care fac aceasta, mai ales când ajung acasă, și eu cred că este o rușine.

Regula 11: Respectă regula lui Schreiter

Colegul meu Bob Schreiter vorbește despre o regulă pe care o respectă atunci când locuiește sau vizitează o altă cultură. El o numește „regula lui Schreiter”. Pentru a înțelege regula, trebuie să înțelegeți tot ce am spus până acum în aceste reflecții: trebuie să vă apropiați de cultura printr-o „hermeneutică a aprecierii”, o „hermeneutică a generozității”. Trebuie să acceptați a fi un copil mic, să „vă descălțați”, ca recunoaștere a frumuseții și sfințeniei culturii. Regula lui Bob este aceasta: *o dată pe zi vi se îngăduie să aveți un gând negativ sau urât despre cultura respectivă*. Nu cu voce tare, nu în public, poate unui prieten sau povățuitorului spiritual, așadar, vi se îngăduie să spuneți sau să simțiți un lucru negativ, cum ar fi „de ce această limbă nu are nici o noimă?” Sau „de ce nu pot șoferii respecta regulile de circulație?” sau „de ce oamenii trebuie să vorbească așa de tare sau să stea atât de aproape?”

Cred că această regulă este de mare ajutor. Încercarea de a înțelege și de a trăi într-o nouă cultură este o muncă grozav de grea și fără îndoială că ne face vulnerabili și ne face să ne simțim prost. Deci, o tehnică psihologică bună este a face câteva reproșuri, mai ales atunci când frustra-

rea noastră ar putea fi justificată. La urma urmei, culturile nu sunt perfecte și sunt presărate cu ambiguități. Nu trebuie să ne facem griji dacă suntem frustrați sau furioși. Aceasta este parte a procesului. Practicarea regulii lui Schreier este o modalitate de a ne debarasa de o parte din aburul pe care l-am construit într-un mod destul de inofensiv și plin de umor.

Concluzie

Am lăsat să se înțeleagă deja în unele dintre reflecțiile mele de mai sus, dar cred că a învăța o cultură se reduce la a avea sau a practica o spiritualitate. Ceea ce eu propun este, în primul rând, o spiritualitate a *prezenței*. Aceasta constă în a depune eforturi pentru a asculta, a vedea, a simți că începem să creștem și să dobândim o capacitate mai mare de a aprecia situația în care ne aflăm. În al doilea rând, aceasta este o spiritualitate a *reflecției*. Dacă nu ne oferim timp pentru a procesa tot ceea ce trăim, nu vom aprecia în mod deplin ce se întâmplă cu noi, pe măsură ce ne dezvoltăm pe atâtea planuri — și dacă nu reflectăm la aceasta, creșterea nu va avea loc, sau va avea loc atât de rapid. În cele din urmă, aceasta este o spiritualitate a *bucuriei*. Schimbarea culturii este o muncă grea, iar folosind un cuvânt tipic american, este, sau cel puțin poate fi, un lucru distractiv. Pe măsură ce bobul de grâu moare, o nouă viață răsare. Pe măsură ce suntem deschiși la noi moduri de gândire, simțire și la o nouă viziune, se nasc noi prietenii, se identifică noi plăceri, se descoperă noi orizonturi. Nu în fiecare zi, dar adesea, dacă urmăm regulile pe care le-am prezentat aici, vom obține o pregustare a Împărăției lui Dumnezeu care este deja aici, încă neîmplinită, și care va veni prin eforturile noastre de a ne face părtași lui Dumnezeu în marea lucrare a Misiunii.

În teren sau afară?

Teologia contextuală și criteriile pentru ortodoxie

Introducere

TREI EXPERIENȚE PE CARE LE-AM avut în ultimii douăzeci de ani m-au provocat să mă angajez în cercetarea și reflecția care au condus la apariția acestui eseu.

Prima dintre experiențe a avut loc acum mai bine de douăzeci de ani. Tocmai publicasem volumul *Models of Contextual Theology*¹ (*Modele de teologie contextuală*) și fuseseam invitat să susțin un atelier pe tema acestei cărți la Maryknoll Mission Institute din Maryknoll, NY. La un moment dat pe la începutul atelierului vorbeam despre cum credeam eu că, în teologia contextuală, experiența funcționa ca un criteriu în principiu egal cu cele două criterii obișnuite, al Scripturii și al Tradiției, când un student mi-a strigat literalmente din capătul sălii: „Ați căzut pur și simplu în relativism postmodern!”

A doua experiență s-a petrecut câțiva ani mai târziu. Renumitul teolog practic Kathleen Cahalan a scris o lucrare pe tema varietăților teologice practice și m-a rugat

¹ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992). O “versiune revizuită și extinsă” a fost publicată în 2002.

să prezint o recenzie la întâlnirea anuală a Societății teologice Catolice din America. Când am citit lucrarea am fost șocat de faptul că ea ne-a încadrat pe mine și pe colegul meu Robert Schreiter în categoria teologilor *post-moderni*. Eram șocat pe de o parte pentru că atunci, ca și acum, nu eram foarte sigur ce înseamnă „postmodern”. Dar pe de altă parte am fost șocat de faptul că eram încă o dată legat de un fel de relativism – unul pe care credeam că nu îl îmbrățișam deloc.

A treia experiență a constat de fapt dintr-o serie de experiențe asemănătoare, care au avut loc în toamna anului 2009, când a funcționat în semestrul de toamnă ca „Misiolog rezident” la sediul Societății Misionare Bisericești – o agenție misionară ce aparține aripii evanghelice a Bisericii Anglicane – în Oxford, Anglia. În timpul șederii mele la Oxford, am susținut o serie de cursuri în toată Anglia pe tema teologiei contextuale, iar la finalul fiecăruia dintre acestea cineva îmi adresa aceleași întrebări: „De unde știam că o anumită expresie sau practică a teologiei contextuale era în acord cu mărturia evanghelică?” „Dacă experiența este un factor atât de puternic într-o teologie sau practică contextuală, de unde știu că nu a sucombat unui fals sincretism trădând astfel chiar mesajul evangheliei pe care încerca să îl facă relevant?”

Ceea ce sunt pe cale să explorez este cu siguranță rezultatul reflecției îndelungate, cercetată pe cât de atent și detaliat posibil. Cu toate acestea, trebuie să spun de la început că ceea ce prezint aici este doar puțin mai mult decât o schițare modestă, euristică, dacă vreți, care poate constitui un ghid pe de o parte pentru evitarea expresiilor sincretiste înșelătoare ale creștinătății, iar pe de altă parte pentru îmbrățișarea unui sincretism benefic pe care îl dezvoltă orice teologie contextuală solidă. Nu sunt convins că reflecțiile mele vor răspunde

problemei extrem de importante a criteriilor într-o manieră complet adecvată, dar sper că îl vor determina pe cititorul acestui eseu să mediteze la aceasta, ceea ce pentru mine constituie însăși esența procesului teologic. Practica pe care o voi sprijini în concluziile acestei prelegeri este gândirea în dialog cu un număr de criterii pentru ortodoxie.

Îmi voi împărți reflecțiile în trei părți. O primă parte va reflecta asupra pluralismului înăscut al teologiei datorită naturii doctrinei. Partea a II-a va sugera că orice știință a ortodoxiei oricărei expresii teologice sau practici creștine trebuie să fie legată de o doză consistentă de smerenie. În fine, partea a III-a va prezenta un număr de criterii care ar putea fi folosite pentru a stabili ortodoxia unei expresii sau practici teologice contextuale.

Totuși, este important ca, înainte să încep, să schițez înțelesul metaforei pe care o voi folosi pe parcursul acestui eseu pentru a determina criteriul pentru ortodoxie – dacă o practică sau o expresie este „bună” sau „greșită”. Metafora provine din jocul american de baseball, care este jucat între două laturi care pornesc de la a patra bază („home plate”) spre dreapta diamantului spre „prima bază” și apoi la stânga spre „a treia bază”. Jucătorul ofensiv, care „ține bâta” poate lovi mingea oriunde între acele patru linii, iar mingea este „bună”, dar dacă mingea trece dincolo de limite la prima lovitură, atunci este declarată „greșită”, nu este „în joc”. Aș fi putut scrie acest eseu folosind o metaforă preluată din jocul de baschet sau din fotbal, dar nu am făcut-o, iar editorii acestui volum au considerat că este mai bine să rămân la această analogie cu jocul de baseball, pe care am folosit-o prima dată. Sper că această analogie va servi pentru o mai bună înțelegere pentru acei cititori care nu sunt familiarizați cu „renumita distracție americană” a jocului de baseball.

Determinarea liniilor diamantului: Natura doctrinei și pluralismul teologiei

Ar fi potrivit să apelez la explicația minunată pe care Justo González o dă pentru natura doctrinei ca liniile diamantului de pe un teren de baseball². Inspirat în mod evident de „modelul cultural-lingvistic” al doctrinei³ promovat de George Lindbeck, González scrie că „nu există nici o regulă care să oblige jucătorul de pe poziția shortstop⁴ să stea de o parte a bazei a doua, iar pe jucătorul de la baza a doua de cealaltă parte. Nu există o regulă care spune că mingea trebuie să fie lovită într-o anumită zonă a terenului. Atât timp cât se mențin între laturile diamantului, jucătorii au destul de multă libertate”⁵. Există, ca să spun așa, practic un număr infinit de jocuri care se pot face, strategii care se pot dezvolta, locuri în care poate fi lovită mingea. Artă jocului constă în atenția jucătorilor la ceea ce se petrece pe teren și adesea în răspunsul lor athletic la aceasta. Un bun jucător și o echipă bună, dacă vreți, este modul în care el sau ea sau ei răspund la experiență.

² González schițează acest model în *A Concise History of Doctrine* (*O Scurtă Istorie a Doctrinei*) (Nashville, TN: Abingdon, 2005), 6-7. Ar fi important să evidențiez faptul că analogia lui González cu regulile jocului de baseball este într-adevăr o *analogie*. Regulile din baseball sau alte sporturi pot fi schimbate, de comun acord. Totuși, nu este și cazul evangheliei care, deși poate fi exprimată în diferite feluri, rămâne neschimbată – revelația deplină a dragostei lui Dumnezeu și mila față de păcătoși, nu atât într-un limbaj verbal, cât în persoana lui Iisus Hristos.

³ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984). González nu citează și nici nu face referire la Lindbeck în textul său. Totuși, acesta din urmă este citat în lista lui de lecturi recomandate, la finalul capitolului introductiv, unde prezintă analogia cu jocul de baseball.

⁴ Shortstop este jucătorul de baseball care ocupă o poziție dintre a doua și a treia bază. Este considerată a fi cea mai solicitantă poziție defensivă (n.tr.).

⁵ González, *A Concise History*, 6.

Dar există limite. Acest număr practic infinit de jocuri, strategii și plasări va fi valid doar atunci când mingea este lovită în interiorul laturilor diamantului sau doar atunci când mingea este considerată „bună” nu „greșită”. González scrie din nou, „Poți lovi mingea cât de tare dorești; dar dacă este greșită nu este home run⁶. A încerca să reglementezi unde trebuie să stea fiecare jucător și unde trebuie să fie lovită mingea, ar strica tot farmecul jocului; dar și a încerca să joci fără nici un simț al limitelor, fără liniile de demarcație, ar distruge jocul”⁷.

Tot astfel este și rolul doctrinei atunci când se face teologie. Nu interzice sau inhibă miriadele de moduri în care se poate face teologie. Într-adevăr, teologia prin înseși natura ei este contextuală și astfel se bucură de un pluralism înăscut. Un bun teolog, asemeni unui bun jucător cu bâta, este unul care răspunde în mod adecvat și creativ la experiență. Dar teologia are nevoie de linii de demarcație. Nu toate expresiile de teologie sau practică creștină sunt reușite. Nu toate raționamentele sau practicile teologice sunt adecvate sau adevărate. Deși există un pluralism uimitor în teologie, acesta nu este relativist. Nu este suficient să fii sincer sau religios. Teologiile trebuie să fie adevărate. Expresiile teologice sau practicile creștine pot fi „bune” sau „greșite”.

Teologia este făcută corect, ca să împrumut termenii lui Schubert Ogden, potrivit unor criterii de *credibilitate* pe de o parte și criteriilor de *adecvare* pe de altă parte⁸. Astfel de criterii ne ajută să determinăm dacă o expresie teologică sau o practică creștină este adevă-

⁶ În baseball, „home run” este punctul realizat atunci când mingea este lovită suficient de tare astfel încât îi permite jucătorului cu bâta să facă un tur al tuturor celor patru baze, ajungând la baza a patra numită „home base”. (n.tr.)

⁷ *Ibid.*, 6-7.

⁸ Schubert M. Ogden, *On Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1986), 4-6.

rată. Pe de o parte, o expresie teologică și o practică creștină trebuie să fie credibile. Trebuie să aibă sens într-un anumit context. Trebuie să fie făcute ca răspuns la experiența umană. Și aceasta deoarece, așa cum susține antropologul evanghelic Charles Kraft, atunci când o expresie teologică este *percepută* ca irelevantă, ea este *de fapt* irelevantă⁹. Doar pentru că o expresie teologică este în mod obiectiv ortodoxă, nu înseamnă neapărat că este o teologie bună. A vorbi doar despre „transsubstanțialitate” sau chiar despre „Iisus Domnul” și a nu raporta aceasta la experiența oamenilor nu este ceea ce ar trebui să facă teologia. Creștinii trebuie să se străduie să facă evanghelia credibilă, așa cum spune antropologul metodist Darrel Whiteman, astfel încât, dacă oamenii resping evanghelia, o fac pentru motivele corecte¹⁰. Un exemplu uimitor în acest sens, deși fictional, este personajul din romanul scris de Barbara Kingsolver, *The Poisonwood Bible* care intenționează să predice că „Iisus este Domnul”, dar ceea ce spune este că „Iisus este otrăvă!”¹¹ În exortația apostolică *Evangelii Gaudium*, Papa Francisc vorbește despre simpla repetare a ortodoxiei ca „cel mai mare pericol”: „Uneori, ascultând un limbaj complet ortodox, ceea ce credincioșii primesc, din cauza limbajului pe care ei îl folosesc și îl înțeleg, este ceva ce nu corespunde adevăratei evanghelii a lui Iisus Hristos. Cu intenția sfântă de a le comunica lor adevărul despre Dumnezeu și despre ființa umană, în unele ocazii le dăm un dumnezeu fals sau un ideal uman care nu este cu adevărat creștin. În

⁹ Vezi Charles H. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 296.

¹⁰ Darrell L. Whiteman, “Contextualization: The Theory, The Gap, The Challenge,” *International Bulletin of Missionary Research* 21, 1 (January, 1997): 3.

¹¹ Barbara Kingsolver, *The Poisonwood Bible: A Novel* (New York: HarperFlamingo, 1998).

acest fel, rămânem fideli față de o formulare, dar nu transmitem substanța. Acesta este riscul cel mai grav”¹².

Pe de altă parte, o exprimare teologică sau o practică creștină trebuie să fie adecvată, adică trebuie să fie conformă cu mărturia originală a Scripturilor care este exprimată și în tradiția creștină și – în tradiția catolică – interpretată de slujirea învățătoarească a Bisericii. Cu alte cuvinte, experiența care legitimează o expresie teologică trebuie să se potrivească întrucâtva cu experiența *originală* sau *neîntreruptă* a comunității creștine. De exemplu, Sinodul de la Niceea susținea că termenul „omousios”, deși nu este o expresie biblică, corespundea de fapt cu ceea ce Scripturile spun despre Hristos și corespundea și cu practica neîntreruptă a Bisericii de a se ruga lui Iisus ca Dumnezeu. Teologii africani de astăzi care vorbesc despre Iisus ca Tămăduitor sau Strămoș trebuie să facă același lucru. Criteriile de adecvare stabilesc liniile de demarcație ale jocului teologic și totuși *ambele* criterii vor determina dacă, într-un anumit context, o expresie teologică sau o practică exprimă de fapt realitatea pe care o indică tradiția.

Decide dacă e „bună” sau „greșită”: O metodă a probabilităților convergente

Dar cum putem ști dacă o minge – o expresie teologică sau o practică creștină – este bună sau greșită? Am meditat la această întrebare vreo douăzeci de ani, dar în special în ultimii doi sau trei, iar răspunsul meu este că, în cele din urmă, chiar nu putem ști. Poate că răspunsul meu pare puțin dezamăgitor la un anumit nivel, în

¹² Papa Francisc, Exortăția Apostolică *Evangelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 41.

special pentru acei creștini care doresc răspunsuri clare și sigure, dar nu este chiar atât de agnostic pe cât pare la început. Ceea ce vreau să spun prin aceasta este că, deși cred că putem ajunge la o idee foarte bună cu privire la considerarea unei expresii teologice sau practici creștine ca bună sau greșită, este ceva ce trebuie să abordăm cu smerenie profundă.

Permiteți-mi să explic. Ceea ce ar putea părea scandalos și în mod clar împotriva evangheliei și a tradiției creștine într-o anumită perioadă sau într-un anumit context, poate fi considerat ca perfect ortodox în altă situație și în altă perioadă. Gândiți-vă la practica de a percepe dobândă la un credit în Evul Mediu, controversa riturilor chinezești în secolele XVII-XVIII¹³, la posibilitatea hirotonirii femeilor în unele denominațiuni până în vremea noastră. Și ceea ce a fost considerat ca o doctrină sau o practică normală în creștinism la un moment dat, ar putea fi considerat cu totul diferit în altă perioadă. Gândiți-vă, de exemplu, la moralitatea sclaviei, folosirea combustibilului fosil în casele de toleranță sau – pentru catolici – existența limbului¹⁴. Din acest motiv, judecarea punctelor nevralgice astăzi – cu o extindere de la noile imagini ale

¹³ Disputa s-a desfășurat în sânul Bisericii Romano-Catolice și se referea la considerarea practicilor ritualice chinezești în memoria strămoșilor sau imperiale drept incompatibile cu credința catolică. Iezuiții considerau că acestea sunt ritualuri seculare sunt compatibile cu creștinismul în anumite limite și ar trebui tolerate, dar dominicanii și franciscanii s-au declarat împotriva lor. Roma s-a situat de-a lungul a două secole, când de partea unora când a celorlalți. În final, Papa Clement XI a interzis aceste practici ritualice în 1704, iar papa Benedict XIV a reconfirmat interdicția și orice dezbateri în 1742. Abia în 1939, Papa Pius XII a ridicat interdicția, permițând catolicilor chinezi să respecte riturile ancestrale și să participe la ceremonii în cinstea lui Confucius. (n. tr.)

¹⁴ Existența limbului se referă doctrina pentru viața de după moarte, limbul fiind situat la marginea iadului. Teologii medievali consideră că iadul este compus din patru părți: iadul damnaților, purgatoriul, limbul părinților sau al Patriarhilor și limbul copiilor

lui Iisus care apar peste tot în lume, la noua înțelegere catolică a doctrinei transsubstanțierii în lumina unei realități virtuale, la moralitatea căsătoriilor între persoane de același sex în lumina biologiei și psihologiei contemporane, trebuie, cred, să fie abordate atât cu precauție cât și cu deschidere. Dacă o decizie este contestată, un arbitru se poate consulta cu ceilalți arbitri de pe teren pentru a-și exprima opiniile din perspective diferite. Noi tehnologii precum „reluările” ar putea să ne ajute să determinăm mai corect în viitor ce este cu adevărat bun și ce este greșit.

Dar ce facem între timp? Ceea ce aș dori să sugerez este să adoptăm o atitudine analogă poziției clericului și teologului John Henry Newman din secolul al XIX-lea (1801-1890). În lucrarea sa monumentală, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*¹⁵, Newman a încercat să expună o teorie a cunoașterii care l-ar fi condus nu la certitudine rațională, ci la temeiuri rezonabile pentru a face un act de credință. Pentru Newman individul ajunge la credință nu printr-un proces de argumentare rațională. La credință se ajunge, mai degrabă, prin folosirea a ceea ce el numea „simț deductiv”, un fel de *phronesis* sau inteligență practică „care ne spune când să renunțăm la imperfecțiunile logice și să acceptăm concluzia care trebuie trasă...”¹⁶ Și totuși, spune Newman, „eu mă opun principiului că *phronesis* (cu caractere grecești în original) este un tip mai înalt de logică”¹⁷. Într-adevăr, scrie Nicholas Lash, „pentru Newman, structura credinței religioase

(acesta din urmă, însă, nu este o doctrină oficială a Bisericii Romano-Catolice). (n.tr.)

¹⁵ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979). Publicată initial în 1870.

¹⁶ C. S. Dessain și Thomas Gornall, S.J., ed., *Letters and Diaries of John Henry Newman*, Volume 24, 104-5, citat în Nicholas Lash, „Introducere” la Newman, *Grammar of Assent*, 8.

¹⁷ Dessain și Gornall, *Letters and Diaries*, 24, 104-5, quoted in Lash, „Introduction,” 8.

personale este structura unei «cunoașteri personale» cu privire la orice subiect indiferent de tip”¹⁸.

O astfel de abordare a cunoașterii utilizează ceea ce Newman numea „deducție informală” sau ceea ce ar putea fi numit o „metodă a probabilităților convergente” – o metodă ce trebuie deosebită de „inferența formală” sau logica silogistică¹⁹. Așa cum îi scria Newman unei cunoștințe laice: „Principala mea propunere în Eseul meu este ca prin natura minții umane noi suntem de acord cu raționamente care luate separat, nu sunt decât probabilități”²⁰. Metoda argumentării, prin urmare, este una prin care o persoană ajunge treptat să recunoască ceva ca fiind adevărat sau fals nu printr-un *singur* argument puternic, ci printr-un număr de argumente mai slabe sau parțiale care converg treptat spre a-l convinge pe individ să afirme sau să nege un fapt sau o idee.

Newman oferă mai multe analogii care explică metoda sa. Exemplul său preferat²¹ este afirmația că „Marea Britanie este o insulă”²². De unde știm sigur acest lucru? Am înconjurat pe mare Britania pentru a afla? Newman nu crede că acest lucru este necesar, deoarece putem oferi motive bune în sprijinul opiniei noastre: „mai întâi, așa am fost învățați în copilăria noastră și așa este prezentat în toate hărțile; apoi, nu am auzit niciodată ca acest lucru să fie contrazis sau pus la îndoială; dimpotrivă, pe toți cei pe care i-am auzit vorbind despre Marea Britanie, fiecare carte pe care am citit-o, invariabil au considerat acest lucru corect; întreaga noastră istorie națională, tranzacțiile de rutină și evenimentele curente ale țării, sistemul nostru social și comercial

¹⁸ Lash, “Introduction,” 5.

¹⁹ Newman, *Grammar of Assent*, 230.

²⁰ Dessain și Gornall, *Letters and Diaries*, 25, quoted in Lash, “Introduction,” 11.

²¹ Lash, “Introduction,” 15.

²² Newman, *Grammar of Assent*, 234.

sau relațiile politice cu străinii, sugerează aceasta într-un fel sau altul”²³. Newman ar spune că propoziția nu este una sigură, dar că totuși putem fi de acord cu ea cu certitudine²⁴.

Newman oferă și alte exemple. În unul din ele, un cablu este făcut din fire de metal care nu ar putea să susțină un pod în mod individual, dar împletite împreună au o putere considerabilă. Un poligon înscris într-un cerc, atunci când laturile sale sunt scurtate în mod continuu, va ajunge ca în final să fie complet adiacent cercului. La un moment dat cineva pricepe aceasta chiar înainte ca fenomenul propriu-zis să se petreacă²⁵.

Dacă suprapunem întrebarea noastră – cum știm dacă o expresie teologică sau o practică creștină este bună sau greșită? – cu metoda lui Newman a probabilităților convergente, aș vrea să sugerez că răspunsul se află în convergența împlinirii sau nu a unui număr de criterii care poate fi expus. Nici unul dintre aceste criterii de unul singur, sau poate câteva dintre ele la un loc, nu ar putea fi înțeles ca argument complet într-un fel sau altul pentru o expresie sau practică a ortodoxiei. Dar mi se pare, pe măsură ce criteriile unul după altul sunt îndeplinite sau nu, că devine tot mai evident dacă expresia sau practica este sau nu bună sau greșită. Desigur, această metodă este *analogă* metodei lui Newman. Nu am face același lucru pe care a încercat Newman să-l facă, nici nu cred că am avea *certitudinea* că Newman a susținut aceasta în *Eseul* său²⁶.

Dar cred că analogia este potrivită. Folosind metoda lui Newman pentru a răspunde la întrebarea despre ortodoxia – dacă este bună sau greșită – unei expresii

²³ *Ibid.*, 234-35.

²⁴ *Ibid.*, 271.

²⁵ *Ibid.*, 253.

²⁶ Vezi, de exemplu, *Ibid.*, 270-71.

sau practici, ne apropiem de un raționament rezonabil pe această temă. Dar facem aceasta nu printr-un fel de corespondență unu-la-unu a unei expresii sau practici cu Scriptura sau Tradiția. Aceasta este aproape imposibil, dat fiind faptul că expresia sau practica pe care le testăm vin probabil dintr-o cultură și o experiență complet diferită. Și astfel judecata noastră cu privire la ortodoxie sau heterodoxie se face într-un mod indirect, folosindu-ne de „simțul deductiv” despre care vorbește Newman.

Și în locul unei certitudini absolute, folosirea teoriei lui Newman va produce o judecată asemănătoare cu cea a lui Bernard Lonergan – care a fost influențat profund de *Eseul* lui Newman – vorbește despre un „raționament probabil”. Pe această temă Lonergan scrie: „Raționamentele probabile diferă de presupuneri. În ambele cazuri cunoașterea este incompletă. În ambele cazuri înțelegerea contemplativă nu reușește să ajungă la cea practic necondiționată. Dar presupunerea este o speculație non-rațională dincolo de evidență... [iar] raționamentul probabil rezultă din procese raționale”²⁷. Pot apărea ale elemente, alte perspective pot schimba modalitatea în care înțelegem întrebarea, astfel că trebuie să fim smeriți în fața raționamentelor noastre. Totuși ele devin rezonabile cu dovezi mai puțin decât suficiente, poate, dar cu suficiente pentru a putea lua o decizie chibzuită. Din multe puncte de vedere, acesta este același tip de decizii similare cu cele luate de arbitri. Ei ar putea greși, dar datorită cunoașterii jocului, anilor de experiență, integrității lor, de obicei acceptăm deciziile lor.

²⁷ Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study in Human Understanding*, Collected Works of Bernard Lonergan 3, Frederick E. Crowe și Robert Doran, ed. (Toronto: Lonergan Research Institute, University of Toronto Press, 1992). Publicata prima data în 1957.

Bună sau greșită?

Criteriile pentru ortodoxie în Teologia Contextuală

Dacă o metodă a probabilităților convergente este o cale validă de a raționa în determinarea ortodoxiei unei anumite expresii teologice sau practici creștine, care ar putea fi aceste criterii? În această secțiune aș dori să schițez un număr de criterii care ar putea fi utilizate pentru a se ajunge la un raționament probabil, dar totuși valid, pentru determinarea calității de bun sau greșit. Aici aș dori să repet cele cinci criterii oferite de Robert Schreiter, alături de unul aparținând lui Lode Wostyn și José de Mesa, pe care le-am inclus inițial în cartea mea *Models of Contextual Theology*. Apoi aș dori să ofer alte câteva criterii. Sunt cât se poate de sigur că mai există încă multe alte criterii care ar putea fi oferite aici. Totuși, așa cum am afirmat la începutul acestui eseu, aceasta este doar o aventură de explorare din partea mea.

Impresia mea este că, la peste treizeci de ani, cele cinci criterii pe care Robert Schreiter le oferă în cartea sa *Constructing Local Theologies* (*Construind Teologii Locale*) și cele trei ale lui José de Mesa și Lode Wostyn, furnizate în volumul *Doing Theology: Basic Realities and Processes* (*Cum să faci teologie: realități și procese fundamentale*) sunt încă foarte valabile astăzi. Schreiter spune, de fapt, că acele criterii pe care le prezintă nu sunt noi și sunt foarte cunoscute în tradiția creștină. Același lucru se poate spune despre criteriile propuse de de Mesa și Wostyn. Am putea să le numim criterii clasice²⁸.

Primul criteriu este cel mai abstract – cel al „coeziunii”. Acest criteriu se bazează pe faptul că doctrinele și practicile creștine nu sunt un fel de „listă exhaustivă” de

²⁸ Vezi Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 117-21; José M. de Mesa și Lode Wostyn, *Doing Theology: Basic Realities and Processes* (Quezon City, Philippines: Maryhill School of Theology, 1982), 103-17.

idei sau lucruri de făcut, ci formează un sistem coerent în care unul le afectează pe toate și toate îl afectează pe acel unul. Dacă o expresie teologică sau o practică creștină ar altera semnificativ acest sistem, s-ar pune întrebarea dacă este o adevărată expresie a mesajului evanghelic. Schreier dă un exemplu din controversa ariană, pe care am ajuns să o consider cea mai importantă controversă de teologie contextuală din istoria creștinismului. Teologia lui Arie potrivit căreia „a fost o vreme când Cuvântul nu a existat” a fost probabil o teologie mult mai legată de cultura contemporană decât cea a Episcopului Alexandru în Alexandria. Cufundată în filosofia neo-platonistă, nu exista nici o cale ca Arie să accepte că Dumnezeu S-ar implica vreodată El Însuși în lumea fizică. Dar teologia lui Alexandru și, mai târziu, a lui Atanasie cu privire la divinitatea lui Iisus, exprimată prin termenul *omousios*, a fost teologia creștină mai bună. Dacă ideea lui Arie ar fi fost acceptată ca ortodoxă, întreaga înțelegere creștină a revelației ar fi trebuit schimbată, precum și teoria răscumpărării – ceea ce nu a fost asumat nu a fost răscum-părat, a spus Atanasie.

Al doilea criteriu oferit de Schreier este cel care poate fi numit „capacitatea de rugăciune”. Acest criteriu se bazează pe vechiul dicton „lex orandi, lex credendi”, sau „legea rugăciunii este legea credinței”. În acest context, totuși, Schreier inversează dictonul, sugerând că dacă ceva este propus pentru credință, ar trebui să fie potrivit și pentru rugăciune, pentru ritual, pentru a fi exprimat în liturghie. Aici controvesa ariană este din nou ilustrativă, căci unul dintre argumentele împotriva lui Arie este că „întotdeauna ne-am rugat lui Iisus așa cum ne rugăm lui Dumnezeu”. Arie îl percepea pe Iisus ca pe un demi-urg platonic, ceea ce nu era tocmai potrivit. Am putea întreba aici și dacă reprezentările africane al lui Iisus – Proto-Părinte, Conducător, Tămăduitor, Stăpân al inițierii – sau imaginea amerindiană a lui Hristos Pipă, sau

o imagine feministă, împrumutată de la misticii medievali, a lui Iisus ca Mamă ar ajuta sau ar împiedica rugăciunea unei comunități²⁹.

Al treilea este criteriul „ortopraxiei” sau dacă o expresie sau o practică duce la un comportament autentic creștin. Teologul Maori din Noua Zeelandă, Jenny Te Paa, oferă un exemplu uimitor de utilizare a acestui criteriu atunci când vorbește despre nevoia de a fi prudenți în acceptarea fără critică a unor imagini culturale în demersul teologic. Exemplul ei este utilizarea icoanei culturale a Noii Zeelande care îl reprezintă pe Luptătorul Maori, care, deși se află în centrul culturii Maori, ar produce un dezastru dacă ar fi adus în teologia contextuală Maori ca ideal – ea nu spune acest lucru, dar eu mă gândesc la această imagine ca la o posibilă imagine a lui Hristos, sau un ideal al înfloririi umane complete. O astfel de imagine, spune ea, nu se potrivește cu realitatea „tinerilor soldați/luptători Maori” care sunt marginalizați sistematic în societatea din Noua Zeelandă. „Chiar mai tragic”, scrie ea, „nici povestea nu se potrivește cu realitatea statistică contemporană a criminalității cu privire la cine este acela față de care femeile Maori – și într-adevăr orice femeie – trebuie să fie protejate”³⁰.

Criteriul numărul patru al lui Schreiter este ceea ce aș numi criteriul „deschiderii”. În cuvintele lui Schreiter, „Este o Biserică locală dispusă să fie judecată de alte Biserici cu privire la acțiunile sale creștine sau se închide în

²⁹ Vezi, de exemplu, Robert J. Schreiter, ed., *Faces of Jesus in Africa* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991); William Stolzman, *The Pipe and Christ: A Christian-Sioux Dialogue* (Chamberlain, SD: Tipi Press, 1986); Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

³⁰ Jenny Te Paa, “Context, Controversy, and Contradiction in Contemporary Theological Education: Who Bene ‘Fits’ and Who Just Simply Doesn’t Fit?” în ed. Stephen B. Bevans și Katalina Tahaafe-Williams, *Contextual Theology for the Twenty-First Century* (Eugene, OR: Pickwick Books, 2011), 83.

sine, sigură de propriul adevăr?”³¹ Acest criteriu, spune el, se bazează pe principiile duale ale sobornicității și unității: pe de o parte trebuie să existe comunicare între creștini și între Biserici, un adevărat schimb de opinii; pe de altă parte, trebuie să existe un spirit și o practică a unității – nu a uniformității, desigur. Dacă un teolog sau o Biserică ar spune pur și simplu „Păi, suntem pur și simplu _____ (adăugați un grup etnic sau o localizare socială) și nimeni altcineva nu ne înțelege” există o șansă mare ca practicile și expresiile să fie judecate negativ. Pe de altă parte, un teolog sau o Biserică locală care sunt flexibili, în dialog, față de ceilalți trebuie să fie judecați într-o lumină pozitivă. Grijă teologului filipinez, José de Mesa de a pune eforturile sale de teologie filipineză în dialog cu „constantele teologice” într-un proces de „inter-tradiționalism” este un exemplu pentru această atitudine de deschidere³².

Cel de-al cincilea criteriu al lui Schreiter ar putea fi numit cel al „provocării”. Ideea acestui criteriu este cea a unei anumite expresii sau practici teologice în afara unei situații locale, dacă are puterea de a provoca alte teologii cu perspective noi, ar putea foarte bine să fie una cu adevărat evanghelică. Influența impresionantă a teologiei eliberării din America Latină în ultimele patru decenii, care a dat naștere la alte astfel de teologii precum teologia mexicană-hispanico-latină, teologia eliberării asiatică și cea americano-asiatică, teologiile feministe și celelalte asemănătoare indică validitatea ei ca teologie și practică. Dintr-o altă perspectivă, teologiile feministe

³¹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 119-20.

³² José M. de Mesa, “Theological Constants and Theological Reflections: The Question of Truth in the Pastoral Circle,” în *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, ed. Frans Wijzen, Peter Hernriot, și Rodrigo Mejia, 89-107. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005); José M. de Mesa, *Bakas: Retrieving the Sense of Sacramentality of the Ordinary* (Manila: Anvil Publishing, 2008), 78-79.

precum cea promovată de Elizabeth Johnson și teologiile din perspectiva evoluției cum este cea oferită de Johnson în volumul ei apărut în 2014, *As the Beasts (Ca fiarele)*, dar și lucrarea Iliei Delio, sunt provocări puternice pentru întreagul demers teologic, alături de etică și spiritualitate creștină³³.

Dintre cele trei criterii ale lui de Mesa și Wosty, permiteți-mi să mă concentrez pe cel al „receptării”, un criteriu care este aprobat de „sensus fidelium” sau „simțul celui credincios”. O nouă teologie sau practică ar putea apărea în scrierile unui teolog sau în practica unei comunități și ar putea fi – în special în timp – acceptat sau respins de către comunitate. Un exemplu clasic în acest sens se găsește în lucrarea de mici dimensiuni a lui John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (Despre consultarea credincioșilor pe probleme de doctrină)*, în care el descrie cum receptarea și acceptarea de către laicat a doctrinei de la Niceea cu privire la divinitatea lui Iisus a salvat Biserica de la a deveni ariană, care era preferința teologică a multor episcopi³⁴. Mai puțin serios, dar nu mai puțin important este receptarea de către mulți catolici din Statele Unite cu privire la practica de a se ține de mâini în timpul rostirii Rugăciunii Domnești în timpul celebrării Euharistiei.

De-a lungul anilor am încercat să identific alte criterii care ar putea să fie folosite adițional, într-o metodă a probabilităților convergente, de a identifica ortodoxia expresiilor de teologie contextuală. Sunt sigur că mai există și altele, dar acestea sunt cele pe care le-am identificat eu.

³³ Vezi Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992) și *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014). Iliia Delio, *The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011).

³⁴ John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (New York: Sheed and Ward, 1961).

Un criteriu foarte solid, cred, l-am adoptat din volumul inovator al lui Rosemary Radford Ruether din 1983, *Sexism and God-Talk (Sexism și cuvântul lui Dumnezeu)*³⁵. Este ceea ce ea numește „principiul critic al teologiei feministe” sau ceea ce eu am numit „principiul feminist critic”. Ruether îl prezintă atât din punct de vedere negativ cât și pozitiv. Din punct de vedere negativ, spune ea, „tot ceea ce neagă, micșorează sau distorsionează umanitatea deplină a femeilor este ... evaluat ca nefiind mântuitor”. Din această cauză nu „reflectă divinul sau o relație autentică cu divinitatea sau ... natura autentică a lucrurilor”, nici nu poate pretinde „că este mesajul sau lucrarea unui mântuitor autentic sau a unei comunități pentru mântuire”. Din punct de vedere pozitiv, tot ceea ce „promovează umanitatea deplină a femeilor este de la cel Sfânt, reflectă adevărata relație cu divinitatea, este adevărata natură a lucrurilor, mesajul autentic și misiunea unei comunități mântuitoare”³⁶.

Deși nu vreau să tocesc tăișul acestui criteriu pentru femei, în lumina conștiinței ecologice de astăzi, într-un fel cu care sunt aproape sigur că Ruether ar fi de acord, propun să îmbunătățesc acest criteriu ca „principiul *cosmic* critic”. Un astfel de principiu ar include principiul feminist formulat de Ruether, dar l-ar extinde pentru a include *orice* persoană oprimată și pământul și întregul cosmos. Ca atare, acest criteriu ar sugera că orice expresie teologică sau practică creștină care ar nega, micșora sau distorsiona înflorirea deplină a cosmosului nu ar putea fi o expresie sau o practică adecvată, în timp ce oricare dintre ele care ar promova o astfel de înflorire ar fi cel mai probabil o adevărată expresie sau practică teologică creștină. Prin urmare, astfel de practici ecologice ca „războiul copacilor” din Zimbabwe, descris de Inus Da-

³⁵ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Tenth Anniversary Edition (Boston: Beacon Press, 1993).

³⁶ Ruether, *Sexism and God-Talk*, 18-19.

neel în cartea sa *African Earthkeepers* (Îngrijitorii africani ai pământului)³⁷, ar constitui o adevărată practică contextuală creștină. Pe de altă parte, imagini cu Dumnezeu care i-ar răsplăti pe oameni cu „sănătate și bogăție”, fapt ce s-ar concentra doar pe potențialul lor de a consuma tot mai mult, ca imitare a consumerismului american, nu ar putea în nici un caz să prezinte imaginea adevărată a lui Dumnezeu.

Un al doilea criteriu pe care îl propun este cel al „comunității”. Prin aceasta mă refer la faptul că cu cât o teologie sau o practică trece de limitele comunității și nu este doar rezultatul teologhisirii unui individ, cu atât mai mari sunt șansele de a fi corectă. Justo González vorbește despre aceasta ca fiind o „Teologie Fuenteovejuna”, după titlul unei piese de teatru semnată de Lope de Vega în secolul al XVI-lea, în care un sat întreg își asumă responsabilitatea pentru uciderea unui tiran. González scrie că „în măsura în care este adevărat pentru credința și experiența acelei comunități, în aceeași măsură va fi imposibil pentru oricare dintre noi să vorbească despre teologia «mea» sau «a ta»”³⁸. Acesta este un criteriu care se bazează pe îndrumarea unui „Dumnezeu al reuniunii” așa cum îl numește Mary Benet McKinney. Pentru ea, există o putere a „viziunii comune” a unui grup reunit în care fiecare are „o parte a înțelepciunii”³⁹. Teologiile și practicile care apar ca urmare a mai multor *Encuentros* (întâlniri) ale catolicilor latino din America ar putea fi un exemplu de cum ar putea funcționa acest criteriu. Un produs al discernământului, rugăciunii și discuțiilor, o teologie contextuală atât de bogată este una care ar putea foarte

³⁷ Marthinus L. Daneel, *African Earthkeepers: Wholistic Interfaith Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001).

³⁸ Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville, TN: Abingdon, 1990), 30.

³⁹ Mary Benet McKinney, *Shared Wisdom: A Process for Group Decision Making* (Valencia, CA: Tabor, 1987).

bine să fie o adevărată reflexie a evangheliei pentru societatea americană contemporană.

Un al treilea criteriu pe care aş dori să îl propun este acela al „robusteții”. Dacă o expresie teologică sau o practică este suficient de „robustă”, poate inspira tot felul de alte teologii și practici. Aceasta văd că se întâmplă în cazul lui Robert Schroeder și al meu pentru modul de înțelegere a misiunii ca „dialog profetic”⁴⁰. Această idee a inspirat un număr de comunități religioase catolice (de exemplu Glenmary, Congregația celui mai sfânt Mântuitor, Misionarii Oblați ai Mariei Imaculate) la o reflecție mai profundă pe această temă pentru propria lor practică pastorală și misionară și, de asemenea, a inspirat o gândire creativă în cel puțin încă un domeniu – cel al eticii⁴¹. În mod similar, termenul filipinez loob – cel mai profund sine – a inspirat o mare parte a reflecției teologice din Filipine⁴².

În al patrulea rând, avem criteriul „inteligibilității”. Chiar la începutul lucrării sale *A Concise History of Christian Doctrines* (*Istoria pe scurt a doctrinelor creștine*), Justo González scrie că dacă o doctrină este importantă, el ar trebui să poată explica înțelesul acelei doctrine „în cuvinte pe care credinciosul de rând le poate înțelege”⁴³. Mi se pare că așa ar trebui să se prezinte lucrurile pentru fiecare teologie contextuală și practică creștină. Antropo-

⁴⁰ Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 348-95; și *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011).

⁴¹ Vezi Thomas Nairn, „Bioethics as Missionary Work,” *Health Progress* (July-August, 2012): 70-72 (www.chausa.org).

⁴² De exemplu vezi José M. de Mesa, *In Solidarity with the Culture* (Quezon City, Philippines: Maryhill School of Theology, 1991), 43-74; *Why Theology is Never Far from Home* (Manila: De La Salle University Press, 2003), 132-33; Dionisio Miranda, *Buting Pinoy* (Manila: Divine Word Publications, 1993).

⁴³ Justo L. González, *A Concise History of Christian Doctrine*, 1-2.

logul Aylward Shorter scrie despre cât de puternică este imaginea lui Thomas Christiansen a unui pom soré în Camrun pentru a ilustra realitatea lui Dumnezeu și a harului în viața oamenilor⁴⁴. José de Mesa mi-a arătat adevsea cât de uimiți sunt filipinezii și înnoiți în credința lor după ce le-a explicat harul și revelația în termenii conceptului de *loob*⁴⁵.

În cele din urmă, teologul vietnamezo-american Peter Phan vorbește despre „armonie” ca despre o cale de a recunoaște adevărul unei anumite expresii sau practici. Propunerea lui Phan este ca în loc să vorbim despre o expresie teologică „fidelă” tradiției, să ne întrebăm dacă este în *armonie* cu ea⁴⁶. Phan, din câte îmi amintesc, vorbea despre valoarea asiatică a armoniei, dar și despre armonie în sens muzical. În acest sens, spunea el, uneori un fragment deosebit de armonie melodică este făcut să fie mai interesant prin introducerea momentelor de disonanță și contrapunct. Aș dori să citesc mai multe despre acest criteriu, dar mi se pare destul de fascinant.

Concluzii

În august 2012 am participat la o întâlnire a Asociației Internaționale pentru Studii Misionare în Toronto și l-am întrebat pe unul dintre vorbitorii care a prezentat o lucrare pe tema pericolului „supra-contextualiză-

⁴⁴ Aylward Shorter, în *Mission and Culture: The Louis J. Luzbetak Lectures*, ed. Stephen B. Bevans, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012), 109-110, referire la Thomas Christiansen, *An African Tree of Life* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).

⁴⁵ De Mesa a scris mult pe tema conceptului de *loob*. Vezi, de exemplu, cartea sa *Why Theology Is Never Far from Home* (De ce teologia nu este nidiocată departe de casă).

⁴⁶ Ideile lui Phan sunt rezumate într-o recenzie de Robert Lasalle Klein în *The Catholic Theological Society of America: Proceedings of the Fifty-sixth Annual Convention*, Vol. 56 (2001): 192.

rii” ce criteriu ar propune pentru a determina dacă ceva a fost cu adevărat „supra-contextualizat” (sau, în contextul acestui volum, a evoluat spre un fals sincretism). Răspunsul său a fost „dialogul constant”, lucru de care sunt deja convins de ceva vreme. Că dialogul trebuie purtat, mai întâi, cred eu, atât cu Scriptura cât și cu Tradiția. În al doilea rând, trebuie să se poarte între oamenii preocupați. Nu este ușor să determini dacă o expresie teologică sau o practică creștină este „bună” sau „greșită”. Probabil nu ar trebui să fie decizia unei singure persoane, indiferent cât de multă autoritate el sau ea pretinde că are. În locul deciziei unui singur arbitru, ar trebui să fie rezultatul consultării tuturor arbitrilor. În cazul Bisericii creștine, toți suntem arbitri, de vreme ce toți am primit daruri prin Sfântul Duh la botez. Prin folosirea unei metode de probabilități convergente, practicarea dialogului alături de criteriile pe care le-am propus și altele care se pot dovedi a fi folositoare, comunitatea creștină poate ajunge la o idee destul de clară dacă o telogie sau o practică se află în teren sau nu.

Misiunea ca *dialog profetic*

O abordare romano-catolică

Introducere: Un termen proaspăt apărut

ÎN ULTIMII CINCISPREZECE ANI, ÎNȚELEGEREA misiunii creștine ca practică, atitudine și spiritualitate a unui „dialog profetic” a apărut între misiologii și misionarii catolici ca o modalitate importantă de a percepe și de a se angaja în misiunea de mântuire a Dumnezeuului în Treime în creație și în istorie. Termenul își are originea în discuțiile ce au avut loc între membrii uneia dintre cele mai mari congregații misionare din Biserica Catolică, *Societatea Cuvântului Divin* (SVD), congregație din care fac parte și eu. A înțelege misiunea ca fiind un dialog profetic a fost o modalitate de a afirma că misiunea Bisericii este legată de atitudinea și practica dialogului – un aspect asupra căruia membrii asiatici ai congregației mele au insistat în mod deosebit – dar că este, totodată, angajată în propovăduirea clară a lui Iisus Hristos pe de o parte și în opoziția față de toate actele de opresiune și nedreptate, pe de altă parte – asupra acestei de-a doua perspective au insistat în mod special membrii congregației mele din America Latină. Așa cum exprimă documentul final al acestei adunări: „Noi credem că cea mai potrivită și cea mai profundă înțelegere a acestei chemări [la misiune] este exprimată prin termenul „dialog”, sau mai bine zis,

„dialog profetic”... Alături de partenerii noștri de dialog, sperăm să auzim vocea Duhului lui Dumnezeu chemându-ne în fața tuturor și astfel dialogul nostru poate fi numit profetic” (XV General Chapter 2000: 31-32 [paragrafele 53-54]).

În volumul nostru din 2004, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Constante în context: o teologie a misiunii astăzi) (Bevans și Schroeder, 2004), Roger Schroeder și eu alegem expresia „dialog profetic”, pe cât de vag a fost descris în documentul congregației noastre, pentru a descrie „sinteza” (caracterizată ulterior și ca „tensiune creativă”) dintre cele trei moduri de gândire cu privire la misiune care au caracterizat teologia misionară în a doua jumătate a secolului al XX-lea. O primă perspectivă este cea adoptată de Conciliul Vatican II în documentul despre misiune, *Ad Gentes* (AG 1965: paragraf 2) și documentele despre Bisericile Ortodoxe. Această perspectivă vorbește despre misiune ca participare la viața și misiunea Dumnezeului Treimic. O a doua perspectivă apare în documentul din 1975 semnat de Papa Paul VI, *Evangelii Nuntiandi* (EN 1975) și în documentele Consiliului Mondial al Bisericilor de la Adunarea din Nairobi din 1975, o perspectivă care percepe misiunea ca pe o angajare în slujba eliberatoare a Împărăției lui Dumnezeu. O a treia perspectivă apare în special în enciclica Papei Ioan Paul II, *Redemptoris Missio* (RM 1990) și în documente pentecostale și evanghelice ca cele ale Mișcării de la Lausanne în care misiunea este înțeleasă în primul rând ca propovăduire a lui Iisus Hristos ca mântuitor universal. Toate aceste perspective, am accentuat, erau corecte, dar pentru a formula o teologie misionară pentru astăzi era necesar un termen sau o idee care să capteze adevărul fiecăreia dintre ele. Încipă de ideea extraordinară a lui David Bosch că misiunea astăzi trebuie să se desfășoare cu „smerenie curoajoasă” (Bosch 1991: 489), Roger și eu

am preluat expresia folosită de congregația noastră „dialog profetic”. Și l-a explicat astfel:

Misiunea înseamnă predicarea, slujirea și mărturisirea lucrării lui Dumnezeu în lumea noastră; înseamnă să trăim și să lucrăm ca parteneri ai lui Dumnezeu în lucrarea răbdătoare și totuși neobosită și să convingem oamenii să intre într-o relație cu lumea lor, unii cu ceilalți și cu Dumnezeu Însuși. Misiunea este dialog. Îi duce pe oameni acolo unde sunt; este deschisă față de tradițiile, cultura și experiențele lor; recunoaște validitatea existenței lor religioase și integritatea sfârșitului lor religios. Dar misiunea este dialog profetic pentru că ea cheamă oamenii dincolo de aceasta; cheamă oamenii la convertire; cheamă la un adevăr mai profund și deplin care poate fi găsit numai în comuniune cu fundamentul trinitar al dialogului (Bevans și Schroeder 2004: 285).

Cititorii vor recunoaște imediat că alegerea expresiei dialog profetic pentru a descrie gândirea și practica misionară nu este destinat exclusiv uzului romano-catolic. Am dezvoltat o expresie într-un context complet ecumenic, apelând la grupările protestante istorice, la evangheliști și penticostali. În ultimii ani ai secolului al XX-lea, deși accentul lor era cu siguranță diferit, majoritatea Bisericilor și comunităților creștine au recunoscut că misiunea își are originea în prezența și activitatea mântuitoare a lui Dumnezeu în Treime; că trebuie să se refere la întreaga persoană, în special la eliberarea oamenilor de toate structurile opresive; și că are ca idee centrală vestirea mântuirii de păcate și lucrurile lipsite de sens din viață, slujire, moarte și învierea lui Iisus Hristos. Am propus „dialogul profetic” drept o modalitate de a gândi și practica misiunea în toate tradițiile creștine. Într-adevăr, în rândul protestanților, evanghelicilor și penticostalilor a existat un răspuns pozitiv față de această noțiune, cu critici care au aprofundat semnificativ înțelesul. Roger Schroeder și

eu am dezvoltat mai bine ideea „dialogului profetic” în lucrarea noastră din 2011, *Prophetic Dialogue* (*Dialog Profetic*), în care admitem multe minusuri în raționament și critici venite din spectrul comunităților bisericilor creștine (Bevans și Schroeder 2011). În 2012, sub președinția lui Roger Schroeder, întâlnirea anuală a Societății Americane de Misiologie s-a concentrat asupra temei „dialogului profetic” și a avut vorbitori precum Klippies Kritzinger și Carlos Orlandi-Cardozo, ambii aparținând tradiției reformată (*Missiology* 2013). De asemenea, Cathy Ross și eu am editat un volum pe tema misiunii ca „dialog profetic” cu contribuții catolice, anglicane, protestante, penticostale și evanghelice (Ross și Bevans, 2015).

Totuși, „dialogul profetic” are o „nuanță” specifică romano-catolică. Accentul romano-catolic asupra sacramentalității și a bunătății fundamentale a creației afirmată de Întrupare este evidențiată prin insistența asupra faptului că misiunea astăzi poate fi făcută numai prin dialog. Dialogul este fundamentul misiunii. În plus, caracterul „atât...cât și” al catolicismului este reflectat în faptul că atât dialogul cât și profeția sunt componente necesare ale gândirii și practicii misionare (vezi Bevans 1991). Acestea fiind spuse, dialogul profetic nu este un termen oficial care apare în documente catolice oficiale – deși există multe rezonanțe în cuprinsul acestora. Pentru a cita un exemplu din ceea ce este cuprins probabil în documentele catolice magistrale, Papa Francisc în exortatia sa din 2013, *Evangelii Gaudium*, scrie despre dialogul interreligios astfel, punând în raport de egalitate atât deschiderea spre dialog cât și sinceritatea profetică:

În acest dialog, mereu afabil și cordial, nu trebuie să se neglijeze niciodată legătura esențială dintre dialog și vestire care face ca Biserica să mențină și să intensifice relațiile cu necreștinii. Un sincretism conciliant ar fi în ultimă analiză un totalitarism al celor care pretind să

concilieze făcând abstracție de valori care îi transcend și peste care nu sunt stăpâni. Adevărata deschidere implică menținerea fermă în propriile convingeri mai profunde, cu o identitate clară și bucuroasă, dar deschisă «la înțelegerea convingerilor celuilalt» și «știind că dialogul poate îmbogăți pe fiecare». Nu ne folosește o deschidere diplomatică, ce spune «da» la orice pentru a evita problemele, pentru că ar fi un mod de a-l înșela pe celălalt și de a-i nega binele pe care unul l-a primit ca pe un dar care trebuie împărțit cu generozitate (EG 2013: paragraf 251).

Geniul Catolic (deși poate scris cu „c” mic), cred, este surprins foarte bine în expresia „dialog profetic”.

Dialogul profetic: o privire mai atentă

Folosind un principiu catolic important – acela că teologii ar putea distinge fără să separe – o privire mai atentă asupra dinamicii dialogului profetic se va concentra asupra misiunii ca dialog, iar apoi asupra misiunii ca profeție. Aceasta ne va ajuta să observăm dinamica în toată complexitatea ei pe măsură ce aducem din nou împreună în sinteză sau tensiune creatoare aceste două idei.

Misiunea ca dialog

Într-un interviu acordat în 2014 săptămânalului argentinian Viva, Papa Francisc a vorbit despre „Zece Ponturi” pentru o viață fericită. Numărul 9 din zece a fost „Nu face prozelitism”. „Cel mai rău lucru dintre toate”, a spus papa, „este prozelitismul religios, care paralizează: «Eu vorbesc cu tine pentru a te convinge». Nu. Fiecare persoană dialoghează, începând cu propria identitate. Biserica crește prin atragere, nu prin prozelitism” (*Interviu* 2014). În 1984 organismul de la Vatican, care se numea pe

atunci Secretariatul pentru necreștini, a vorbit despre dialog ca „normă și modalitate necesară pentru fiecare formă de misiune creștină, ca slujire sau vestire directă” (*Secretariat* 1984: paragraf 29). Dialogul în acest sens este mai mult decât o practică, ca în practica dialogului ecumenic sau interreligios. Este o atitudine fundamentală, într-adevăr, un fel de spiritualitate care subliniază fiecare aspect al misiunii. Un coleg de-al meu prezbitarian, Claude Marie Barbour, vorbește despre necesitatea de a ne angaja în misiune „în sens opus”, adică de a face misiune într-un mod care este convins mai întâi de toate de faptul că Duhul este prezent înainte de sosirea misionarului. Din această cauză, misionarul este mai întâi deschis pentru a fi evanghelizat de către cei la care a venit pentru a-i evangheliza. Misiunea înseamnă să îi lăsăm mai întâi pe cei în mijlocul cărora lucrăm să ne învețe – despre întrebările lor, despre sepranțele, visele lor, despre valorile lor culturale, despre ideea lor de Dumnezeu. Atitudinea noastră fundamentală este deschiderea, o atitudine de respect, ascultare, docilitate (i.e. cumințenie) (Barbour 1984). Este vorba despre o acțiune profundă de „a da drumul” înainte de „a vorbi” (Bevans și Schroeder 2011: 88-100). În una dintre cele mai uimitoare intervenții din cadrul Sinodului Episcopilor de la Roma din 2012 pe tema Noii Evanghelizări, Luis Antonio Tagle, acum Arhiepiscop Cardinal de Manila, a îndemnat biserica să asculte înainte de a vorbi. „Biserica trebuie să descopere puterea tăcerii”, a spus el. „În fața durerii, îndoielilor și incertitudinilor oamenilor, ea nu poate să pretindă că oferă soluții ușoare. În Iisus, tăcerea devine calea unei ascultări atente, a compasiunii și rugăciunii” (Tagle 2012).

Misiologii catolici în ultimii ani au început să redenumescă o modalitate principală de a desemna misiunea cu o frază care arată influența fundamentului dialogic al misiunii. În loc să folosească termenul măreț de „misiune ad gentes” (misiune pentru popoare) – sugerat în

mod clar în Sfânta Scriptură (de exemplu Mt 28,19; Fa 1,8) și titlul documentului pivot pe tema misiunii elaborat de Conciliul Vatican II – misiologii de astăzi încep să folosească varianta „misiune inter gentes” (misiune între popoare). Așa cum rezumă Jonathan Tan prima formulare a acestei variante de către William R. Burrows în 2001, noua expresie indică faptul că creștinii în țările în care se face de obicei misiune sunt implicați, prin inspirația Duhului Sfânt, în traducerea mesajului evangheliei în propriile culturi și limbi. Ei fac aceasta în multe cazuri din cauză că au ajuns să înțeleagă faptul că religiile în mijlocul cărora trăiesc nu sunt creații demonice, ci vehicule ale puterii mântuitoare a lui Dumnezeu. Și astfel au ajuns să conștientizeze faptul că alte religii nu sunt rivalii creștinismului, ci posibili aliați în lucrarea pentru valorile Împărăției lui Dumnezeu (vezi Tan 2014: 1-2). Tan scrie în special cu referire la Asia, dar importanța schimbării de terminologie trece dincolo de contextul asiatic și chiar dincolo de relațiile cu alte căi religioase. Ea cheamă la dialog cu religiile tradiționale din Africa și cu practicile religioase populare din comunitățile indigene din America Latină. De asemenea, ea reclamă atenție asupra mișcării Duhului între culturile seculare ale Americii de Nord, Europei și Australasia. Misiunea trebuie să fie înrădăcinată în dialog.

Misiunea ca *profeție*

Dar dacă o astfel de atitudine de dialog este fundamentală pentru orice tip de gândire și practică misionară contemporană, fără cultivarea spiritului profetic aceasta este lipsită de direcție sau de scop. Profeția, ca și forma sa specifică în vestirea orală, trebuie să utilizeze întotdeauna o „metodă de dialog” (Zago 2000:17), dar înseamnă mai mult decât „a fi amabil”, sau a învăța de la

alții, sau chiar a dezvolta relații și a-ți face noi prieteni, indiferent cât de importante ar fi aceste ultime trei acțiuni pentru identitatea ei. Misiunea înseamnă în fond împărtășirea veștii bune a Împărăției lui Dumnezeu cu popoarele lumii. Creștinii cred că această Împărăție a început deja o dată cu viața, moartea și învierea lui Iisus din Nazaret, că ea este prezentă în cadrul Bisericii ca sacrament și în celebrarea Euharistiei și că este prezentă în mod tainic (vezi AG 11) dincolo de granițele comunității creștine. Biserica transmite această veste bună prin intermediul practicii profetice.

Profeția este o activitate foarte nuanțată. Pe de o parte, este nonverbală și astfel întrupată în mărturisirea unui Hristos individual, a unei comunități creștine sau a unor instituții creștine. Gândiți-vă, de exemplu, la Ieremia mergând prin Ierusalim purtând un jug pe umerii săi (*Ier* 27-28), la descrierea lui Isaia a Slujitorului ca „Lumină a popoarelor” (*Is* 49,6) sau la exorcismele și vindecările lui Iisus relatate în evanghelii. Pe de altă parte, profeția se folosește de cuvinte, în acord cu înțelesul său etimologic de a „vorbi înainte”, vestind Cuvântul lui Dumnezeu. „La câți te voi trimite, la toți vei merge”, îi spune Dumnezeu lui Ieremia, „tot ce-ți voi porunci vei spune. ... Iată am pus cuvintele Mele în gura ta!” (*Ier* 1,7,9). Iisus predică în parabole și oferă cuvinte de înțelepciune ca în Predica de pe munte (*Mt* 5-7).

Atât în gesturile și mărturiile fără cuvinte, cât și în mesajele scrise și spuse cu tărie, profeții oferă mângâiere și speranță în vreme de persecuție și aproape deznădejde (de exemplu, *Is* 40,1-11); o viziune a lui Dumnezeu ca dragoste neîntrecută, milă și compasiune (de exemplu, *Is* 49,14-18); și o denunțare a oricărei forme de nedreptate și opresiune (de exemplu *Amos* 8,4-8). Creștinii în misiune formează comunități de speranță, unde viața în comun, calitatea celebrărilor liturgice, angajamentul pen-

tru educație și deschiderea față de alți creștini și față de alte religii mărturisesc modul în care mesajul evanghelic poate da viață oamenilor în orice situație, indiferent cât de dificilă sau fără sepranță pare a fi. Astfel de comunități bisericești sunt un semn al faptului că Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă și dau mărturie pentru Dumnezeul milostiv, dătător de viață și adevărat revelat de Iisus. De asemenea, ele sunt comunități puternice de contra-mărturie într-o societate nedreaptă, individualistă sau care neagă viața și mărturisesc dreptatea Împărăției lui Dumnezeu în fața oprimării și a nedreptății.

Creștinii din aceste comunități de „apostoli misionari” (EG 24) vestesc un mesaj de încurajare și speranță. Ei se dedică dezvoltării unor moduri de a comunica mesajul evanghelic care să fie clare și concentrate, relevante și puternice, moduri care implică viața oamenilor și culturile în care aceștia trăiesc. De asemenea, ei vorbesc în diverse moduri împotriva răului din societate – indivizii în întâlnirile zilnice, în editoriale, în bloguri și mesaje pe Tweeter; comunitățile în declarații de opoziție împotriva legilor migrației sau practicilor culturale opresive; Biserica instituțională prin declarații care condamnă nedreptatea politică, distrugerea ecologică, exploatarea economică sau intoleranța religioasă.

Trăirea misiunii ca profeție poate fi atât de dramatică, cum a fost protestul lui Oscar Romero împotriva esca-droanelor morții în El Salvador în anii 1970, sau eforturile de pace ale comunității din Sant’Egidio în războaiele civile din Africa, sau precum o comunitate Amish din Pennsylvania care și-a declarat iertarea față de bărbatul care i-a omorât mai mulți copii în timpul unui atac armat, sau ca slujirea pentru protejarea creației adoptată de un număr de Biserici Africane Inițiate din Zimbabwe. Sau poate fi la fel de simplu și făcută zilnic la fel cum o mamă le spune copiilor ei povești despre Iisus, o comu-

nitare care îi primește pe toți vizitatorii și străinii la liturgiile ei, un preot sau un slujitor care rostește o predică bine pregătită sau un marș pentru apă curată într-un oraș african împărșiat.

Misiunea ca *dialog profetic*

Roger Schroeder și eu am scris despre dialogul profetic ca fiind numele dansului care este misiunea, avându-și originea în dansul Treimii de-a lungul istoriei și desfășurat potrivit „ritmului frumos al dialogului și profeției, al curajului și smereniei, al învățării și predării, al renunțării și al vestirii, ... frumos pentru că este ritmul dragostei lui Dumnezeu care se mișcă în istorie” și „complex pentru că se schimbă o dată cu timpul, locul, murmurul creației și răspunsul umanității” (Bevans și Schroeder 2011: 156). În unele situații ritmul dialogului este mai necesar. În altele, ritmul profeției este mai pronunțat. Deja de câțiva ani am început să mă gândesc la misiune ca la o practică contextuală, mult mai înrudită cu a face teologie contextuală (vezi Bevans 2015). În unele situații, dansul ia ritmul de salsa. În altele este un ritm de tobe africane, iar în altele este necesar un ritm de dans „tinikling” filipinez. Dansul este dansul misiunii, misiunea lui Dumnezeu, ritmul este o combinație de profeție și dialog, tipul de dans depinde în special de contextul în care se face misiune.

Ca și în cazul teologiei contextuale, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să discernem contextul și modelul de teologizare care ar fi cel mai potrivit pentru situația respectivă (vezi Bevans 2002). Mi-am imaginat un fel de continuum cu dialogul de o parte și profeția de cealaltă parte. În fiecare context este necesar să se determine unde va cădea accentul pe măsură ce Biserica se angajează în lucrarea sa misionară: va fi o atitudine mai mult

de ascultare și dialog? Sau va fi una dintre mărturisirile profetice sau vestirea cu încredere?

În multe, dacă nu în toate atitudinile, dialogul și profeția sunt întrețesute în lucrarea misionară a Bisericii. O atitudine de ascultare răbdătoare și de apreciere a unei culturi, de exemplu, este o condiție sine qua non pentru orice mărturisire sau predicare a evangheliei. Orice mesaj de nădejde evanghelică își va avea originea nu în credința creștină ci tot într-un apel la resursele umane și culturale ale poporului. Orice acțiune pentru dreptate trebuie să beneficieze de fapte adunate cu grijă, trebuie să fie atentă la aspirațiile reale ale celor care au fost opriți și trebuie să aprecieze rezistența poporului a cărui putere a fost folosită. Uneori o atitudine de dialog poate fi cu adevărat o atitudine profetică, așa cum este în mediile ostile față de creștinism. La fel ca orice dans, la fel ca orice teologhisire de calitate, ca orice discernământ solid, practicarea misiunii ca dialog profetic este o artă.

Practicarea dialogului profetic

În *Constants in Context* (*Constante în Context*), Roger Schroeder și eu dezvoltăm modul în care înțelegem misiunea ca Dialog Profetic explicând că, deși Misiunea este o realitate „singulară” – Biserica participă la misiunea lui Dumnezeu – este totodată „complexă” și „se dezvoltă în diferite moduri” (RM 1990: paragraf 41). Deși sunt alți termeni care descriu aceste „diferite moduri”, Roger și cu mine am evidențiat șase elemente sau practici ale misiunii, fiecare dintre ele având atât o componentă dialogică, cât și una profetică. Aceste elemente sau practici sunt (1) Mărturisirea și proclamarea; (2) Liturghia, Rugăciunea și Contemplația; (3) Dreptatea, Pacea și Integritatea Creației; (4) Dialogul interreligios și secular; (5) Inculturația; și (6) Reconcilierea (vezi Bevans și Schroeder 2004: 348-95; Bevans și Schroeder 2011: 64-71).

Mărturisirea și proclamarea

Mărturisirea și Vestirea sunt practici care merg mână în mână. Deși pe de o parte „primul mijloc de evanghelizare este mărturia unei vieți creștine autentice” (EN 1975: paragraf 41), creștinii trebuie sănu uite să vestirea directă a evangheliei „este fundamentul, apogeul și centrul evanghelizării” (DP 1991: paragraf 109. Mărturisirea poate fi individuală sau a unei comunități creștine locale, de natură instituțională sau mărturia comună a creștinilor de tradiții diferite, care lucrează împreună. Proclamarea, deși făcută cu încredere, trebuie să evite cu orice preț presiunea nepotrivită și prozelitismul nevrednic. „Biserica propune”, a scris Papa Ioan Paul cu tărie, „dar nu impune nimic” (RM 44). „Numele, învățătura, viața, făgăduințele, Împărăția și taina lui Iisus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu” (EN 22) trebuie proclamate, dar prin intermediul dialogului, în legătură cu mărturisirea, ca o invitație mai curând decât ca impunere și ca răspuns la întrebările reale ale oamenilor în contextele lor particulare. Dinamica dialogului și a mărturiei profetice și a vestirii este evidentă în această primă practică creștină a misiunii.

Liturghia, rugăciunea și contemplația

Biserica, scrie liturgistul luteran Robert Hawking, „trăiește dinspre centru cu ochii asupra marginilor” (Hawking 1999: 201). Hawking afirma aceasta despre Liturghie, dar relevanța acestor cuvinte pentru rugăciune și contemplație este la fel de clară. În Liturghie, Cuvântul lui Dumnezeu este proclamat și este celebrat misterul pascal, comunitatea reunită mărturisește credința în interiorul acesteia, dar și față de vizitatori și față de cei interesați. Toate acestea sunt acte profetice. Dar dacă Li-

turghia nu este celebrată ca rezultat al atenției acordate contextului prezent și a varietății de culturi care formează comunitatea dreptmăritoare; dacă cel care predică își prezintă discursul fără să se pună „în ascultarea poporului” (EG 154); dacă o comunitate nu îi primește pe cei din afara ei; dacă celebrarea egalității și a solidarității nu se traduce printr-o lucrare pentru dreptate la nivel local și în lume, Liturghia nu va putea să își atingă potențialul extraordinar ca act de evanghelizare (vezi Meyers 2015).

Rugăciunea și contemplația se încadrează, probabil, mai mult pe linia dialogului, deoarece o mare parte din rugăciune este o ascultare atentă a ceea ce Dumnezeu spune unui individ sau unei comunități și o mare parte a contemplației este dezvoltarea abilității de a vedea cu adevărat prezența lui Dumnezeu și de a asculta vocea Lui în lumea și experiența unui individ sau a unei comunități. Și totuși, rugăciunile împăratșite în comunitate pot fi o sursă importantă de profeție, în timp ce un individ se roagă pentru diferite nevoi personale, nevoi ale comunității și nevoi ale lumii sau când o comunitate Îl laudă pe Dumnezeu sau plânge pentru lupta cu cel rău. Și contemplația este o condiție *sine qua non* a profeției, căci profeții trebuie să asculte cu atenție înainte să vorbească. Dinamica *dialogului profetic* apare clar și în această a doua practică.

Dreptate, pace și integritatea creației

La fel ca mărturisirea și proclamarea, dreptatea, pacea și integritatea creației sunt strâns legate una de cealaltă, deoarece fără dreptate nu poate exista pace de durată și fără pace nu poate exista dreptate. De asemenea, misiologii recunosc din ce în ce mai mult importanța unui angajament ecologic solid atât pentru stabilirea dreptății cât și a păcii locale și mondiale. Deși natura profetică a

lucrării pentru dreptate, pace și integritate ecologică este evidentă, este important să recunoaștem că dialogul constant are nevoie să fie practicat în aceste zone. Nevoile reale ale oamenilor trebuie să fie identificate și ascultate pentru ca dreptatea să fie stabilită în mod autentic. Aducerea păcii necesită un dialog răbdător și creativ pentru ca ambele părți sau toate părțile să fie ascultate și apreciate. Și, așa cum s-a exprimat Elizabeth Johnson foarte elocvent, citând cartea lui Iov (12, 7-10), ființele umane trebuie „să se adreseze fiarelor și ele te vor învăța, păsărilor cerului și ele îți vor spune, plantelor pământului și ele te vor învăța...” (Johnson 2014: 1). Dialogul merge mână în mână cu aceste practici profetice puternice.

Dialogul interreligios, secular (și ecumenic)

În *Constants in Context* și în scrierile ce au urmat, Roger Schroeder și eu ne-am oprit asupra practicii dialogului Interreligios și Secular. Cu toate acestea, ca urmare a aprofundării subiectului prin lecturi personale și o serie de experiențe importante din viața mea, cred că acest set de practici poate fi extins pentru a cuprinde și dialogul ecumenic (vezi, de exemplu, Thomas 2010; TTL 2013). Fiecare dintre aceste practici ale dialogului au o componentă profetică. L-am citat mai devreme în acest capitol pe Papa Francisc, care afirmă că este important să fim deschiși față de adevărul și binele din celelalte religii și că este deosebit de important dialogul în vederea acțiunilor comune pentru dreptate. Aceasta nu înseamnă, totuși, căderea într-un „sincretism facil” care șterge toate diferențele și nu mai lasă loc pentru interacțiunea dintre dialog și proclamare (vezi EG 2013: paragrafele 250-51).

Același lucru este valabil și în cazul unui dialog cu cei care nu aparțin nici unei religii, sau cei a căror credință este limitată de o perspectivă strict seculară. Atunci

când putem găsi multe puncte comune și chiar permitem să fim criticați și inspirați de onestitatea și angajamentul față de dreptate, facere de pace și angajamentul ecologic al necredincioșilor sau agnosticilor, în calitate de creștini nu putem să ne eschivăm de la responsabilitatea de a oferi argumente incontestabile pentru propria credință, sau de la mărturisirea cu încredere a acesteia.

Deși dialogul ecumenic implică o împreună-lucrare a creștinilor, o rugăciune împreună și o împărtășire a propriilor perspective asupra credinței și spiritualității, nu putem reduce perspectiva noastră catolică (așa cum alții nu pot reduce perspectiva personală luterană, presbiteriană sau baptistă) la un acord facil și naiv.

Un angajament autentic în dialogul de orice fel presupune curaj și devotament față de profeție.

Inculturație

Motivul principal pentru care creștinii se angajează în desfășurarea unei teologii contextualizante și a inculturației este de a proclama și de a trăi mai bine Evanghelia. Predica relevantă, clară și uneori incomodă trebuie să aibă inculturația ca o condiție a potențialității ei, iar aceasta înseamnă că toate abilitățile de dialog trebuie să devină factori importanți. Observăm aici o dată în plus interacțiunea dintre dialog și profeție. Fiecare act al slujirii și misiunii trebuie să identifice mai întâi contextul în care un individ lucrează, precum și persoanele între care lucrează. Aceasta impune cultivarea respectului pentru cultură și popor în context, îndreptarea atenției asupra valorilor și discernerea lor dintre non-valori, deprinderea unui mod de comunicare eficient în acel context. Trebuie să ne reamintim mereu faimosul aforism al lui Max Warren: să recunoaștem că atunci când creștinii întâlnesc oameni în misiune ei trebuie mai întâi „să

se descalțe”, pentru că locul și oamenii în care lucrează sunt sfinte (Warren 1963: 10). Dialogul cu această sfințenie poate deschide moduri noi și captivante de gândire despre credința creștină. Dar inculturația implică și provocarea și purificarea multora dintre valorile și practicile unui anumit context și, astfel, ea are și un aspect profetic, uneori chiar opus culturii.

Reconcilierea

Misiologii au recunoscut în ultimul deceniu că practica reconcilierii este o parte esențială a lucrării misionare a lui Dumnezeu în lume și, prin urmare, ea este o parte constitutivă a misiunii Bisericii. Este o veste cu adevărat extraordinară faptul că Biserica poate proclama posibilitatea reconcilierii, în special în lumea de astăzi plină de o violență inimaginabilă, fie ea la nivel personal al abuzului domestic sau sexual; fie la un nivel mai extins al opresiunii oficiale a Statului, cum a fost cazul Apartheid-ului în Africa de Sud sau a genocidului general ca în cazul Rwandei; fie la nivelul opresiunii culturale și etnice așa cum s-a manifestat în rândul populației aborigene din Australia sau a amerindienilor din Statele Unite ale Americii; fie la nivelul clericalismului și a atitudinilor împotriva femeilor în cadrul Bisericii (vezi Schreiter 2013).

Proclamarea posibilității reconcilierii dintre victime și opresori este într-adevăr un act profetic, iar actul iertării din partea victimelor – întotdeauna insuflat de harul lui Dumnezeu, întotdeauna oferit mai întâi de către victime – este o mărturisire uimitoare a lui Dumnezeu-lui din evanghelia creștină, Dumnezeul lui Iisus Hristos.

Capacitatea unui slujitor creștin de a media în astfel de situații necesită un angajament profund față de dialog, atât cu cel care iartă cât și cu cel care este iertat, precum și în materie de deschidere contemplativă, răbdare

și prezență care sunt atitudini esențiale pentru lucrarea de reconciliere. De vreme ce reconcilierea se petrece între victime și opresori, un dialog profund este de asemenea necesar pentru ca fiecare parte să recunoască umanitatea celeilalte, în ciuda trecutului. Observăm încă o dată ritmul lucrării dialogului și a profeției în tandem, ca semne ale dragostei înțeleghătoare a lui Dumnezeu și a provocării lansate de a ierta, de a fi iertat și de a continua spre o viață nouă.

Fundamente Trinitare

O atitudine de dialog profetic atunci când creștinii se angajează în misiune nu este întâmplătoare, nici nu este o simplă strategie. Mult mai profund, practica dialogului profetic este participarea deplină la viața și misiunea trinitară a lui Dumnezeu. Credința creștină a explicat credința trinitară pe măsură ce creștinii au reflectat la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în lume și în istorie. Această acțiune este percepută întâi în prezența blândă a Duhului pe măsură ce a încurajat, convins și a obținut apariția diferitelor elemente după Big Bang în gaze, elemente, stele, galaxii; pe măsură ce viața a apărut puțin câte puțin pe pământ (și probabil pe alte planete din universul nostru vast [O'Meara 2012]); viața plantelor și a animalelor a început să se dezvolte; pe măsură ce creația a devenit treptat conștientă de sine în homo sapiens și pe măsură ce umanitatea a încercat să exprime miracolul creației în diferite expresii religioase. Lucrarea de creație a Duhului a fost una de dialog și continuă să fie astfel, căci șoptește adevărul în inimile și cugetele oamenilor și îi aduce împreună într-o comuniune care este un sacrament al Noii Creații ce va veni (vezi Edwards 2004: 33-49; Johnson 2014: 122-53). Dar în special în istoria unui popor, Israel, ales să fie o binecuvântare pentru toate na-

țiunile pământului (Fc 12,3; vezi Wright 2006: 194-221), Duhul a ridicat profeți pentru a spune cuvinte de nădejde unui popor oprimat, pentru a-i chema înapoi la fidelitatea față de Legământ, pentru a transmite imagini puternice despre acest Dumnezeu pe care Israel Îl mărește și care îi pedepsește pe cei bogați din popoarele care îi asupresc pe cei săraci.

La „plinirea vremii” (Ga 4,4), în al doilea rând, Duhul atotpătrunzător, persuasiv și profetic al lui Dumnezeu a luat chip omenesc în Iisus din Nazaret. Iisus a fost un om plin de Duhul lui Dumnezeu, Duhul care S-a pogorât asupra Lui la botezul de la Iordan și care L-a uns cu misiunea profetică de a binevesti săracilor, de a propovădui robilor dezrobirea, de a vindeca pe cei zdrobiți cu inima, de a slobozi pe cei apăsați și de a vesti mila lui Dumnezeu – mila unui părinte iubitor și iertător – celor care au păcătuit (vezi Lc 4,18-19). Slujirea Sa profetică s-a manifestat în frumoasele Sale parabole, care consolează și totuși provoacă, și în vorbele sale concise, în vindecări și exorcisme, preucm și în obiceiul Său de a include pe toți, în special în contextul mâncării alături de neamuri (vezi Edwards 2004: 66-86; Bevans și Schroeder 2011: 101-14).

În același timp, Iisus este amintit ca un om al dialogului, deschis față de cererile celorlalți (Lc 7,1-10), blând și smerit cu inima (Mt 11,29), întrebându-i pe oameni despre dorințele și nevoile lor (Mt 20,32; Mc 10,51), gata să asculte, chiar să învețe de la alții (Mt 11,21-28). În cuvintele și faptele Sale, Iisus mărturisea apropierea Împărăției Cerurilor, revelând un Dumnezeu care conduce lumea într-o revărsare de milă, răbdare, vulnerabilitate și generozitate (vezi Lc 15; Mt 20,1-6). Această natură dialogică a lui Dumnezeu a fost revelată în special în moartea și învierea lui Iisus, când dragostea lui Dumnezeu pentru lume S-a revărsat deplin, iar apoi a fost împărțită din belșug apostolilor lui Iisus, căci ei au

fost chemați să împărtășească misiunea lui Dumnezeu prin pogorârea Duhului lui Dumnezeu asupra lor (vezi toată cartea Faptelor, în special FA 2). Planurile de răscumpărare și mântuire ale lui Dumnezeu în creație și în lume, îndeplinite într-un dialog profetic creativ, au fost realizate în istoria poporului israel și în slujirea, moartea și învierea lui Iisus. Prin Duhul, Biserica a devenit un agent al lui Dumnezeu, chiar un partener, pentru îndeplinirea planurilor de mântuire ale lui Dumnezeu.

Pe măsură ce Biserica – provocată de neînțelegeri grave în înțelegerea identității lui Iisus și a Duhului Sfânt – a reflectat mai departe, a ajuns treptat să conștientizeze că cea mai profundă identitate a lui Dumnezeu a fost descoperită deplin în planul de răscumpărare și mântuire al lui Dumnezeu. Așa cum se exprimă Kathleen Cahalan, au realizat că „cine este Dumnezeu și ce face Dumnezeu este o viață divină” (Cahalan 2010: 150). Edward Hahnenberg afirmă într-un mod similar: Dumnezeu care lucrează în dialog și pentru comuniune este, în Sine Însuși, dialog și comuniune (vezi Hahnenberg 2003: 85). Dumnezeu nu doar practică dialogul profetic în prezența și acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu în creație și istorie; Dumnezeu este în Sine Însuși o comuniune de dialog profetic.

În botez, creștinii sunt introduși în această comuniune și sunt chemați să împărtășească viața lui Dumnezeu de dialog și profeție în cadrul lumii create și în istoria umană. Biserica este Poporul lui Dumnezeu, în pelerinaj spre Împărăția lui Dumnezeu; ea este Trupul lui Hristos, împărtășind și continuând misiunea lui Iisus în lume; este Creația/Templu al Duhului Sfânt, care sfințește prezența răscumpărătoare și sacramentală a lui Dumnezeu în lumea Sa. Citându-l pe Ciprian al Cartaginei, Conciliul Vatican II descrie Biserica drept „popor adunat în comuniunea tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt” (LG 1965: paragraf

4, citând pe Cipiran, *De Oratione Dominica*, 23). Ca atare, biserica este „un sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc” (LG 1965: paragraf 1).

Fundamente Scripturistice

Reflectarea asupra fundamentelor trinitare ale Dialogului Profetic conduc la o înțelegere a fundamentelor scripturistice bogate ale acestei atitudini și practici. Deși Dialogul Profetic nu este un termen scripturistic per se, vedem că Scripturile sunt pline atât de dialogul iubitor al lui Dumnezeu cu lumea, cât și de Comunicarea profetică a lui Dumnezeu cu privire la identitatea divină, natura lucrării de mântuire a lui Dumnezeu și la opoziția lui Dumnezeu față de tot răul și de toată nedreptatea. Slujirea lui Iisus în special, așa cum am schițat mai sus, ilustrează această tensiune dinamică și creativă dintre dialog și profeție. Mai este mult de muncă la fundamentele biblice ale Dialogului Profetic. Totuși, în această secțiune aș dori să mă concentrez, pe scurt, asupra a două pasaje din Scripturi care pentru mine constituie o bază solidă pentru fundamentele scripturistice ale sintagmei. Primul pasaj este din evanghelia după Luca; cel de-al doilea este din scrierile Sfântului Apostol Pavel.

Luca 24,13-35

Lc 24,13-35 relatează călătoria celor doi apostoli pe drumul spre Emaus. În timp ce apostolii discutau între ei și se compătimeau unul pe altul, pe când părăseau Ierusalimul la trei zile după moartea lui Iisus, Acesta li se alătură pe cale, deși ei nu L-au recunoscut. El apare, așa cum i-a apărut și Mariei Magdalena, dis de dimineață (In 20,11-18) – ca un străin. În timp ce li se alătură pe cale,

străinul îi întreabă pe apostoli ce sunt cuvintele pe care le schimbă între ei și ascultă cu atenție ce îi povestesc aceștia. Dar apoi, după ce i-a ascultat, El le interpretează Scripturile într-un fel care începe să le pară cunoscut, iar inimile li se aprind. Când apostolii ajung la destinație, îl invită pe străin să rămână cu ei, căci se făcuse prea târziu pentru a-și continua drumul, iar străinul acceptă invitația lor și devine oaspetele lor. Dar în timp ce frânge pâinea la cină, o binecuvintează și le-o dă, străinul devine prietenul, iar ei Îl recunosc ca fiind Iisus, care fusese cu ei în tot acest timp, dar revelat acum. Iar apoi, când El dispare, cei doi apostoli aleargă degrabă înapoi la Ierusalim pentru a împărtăși vestea învierii cu frații și surorile lor.

Modelul acestei istorisiri este unul de Dialog Profetic. Sigur, apostolii L-au recunoscut pe Iisus la frângerea pâinii. Dar probabil că L-au recunoscut și în modelul slujirii – deschidere, ascultare, însoțire, acceptarea ospitalității și totuși purtând un mesaj și o relație care sunt mântuitoare și transformatoare, revelând o prezență care era deja acolo.

1 Tesaloniceni 2

Prima epistolă către Tesaloniceni este recunoscută universal ca fiind una dintre scrisorile autentice scrise de Sf. Ap. Pavel și, totodată, este recunoscută drept cea mai veche scriere care a supraviețuit din Noul Testament. În capitolul 2 Pavel își amintește de începuturile slujirii sale în orașul Salonic. El scrie cum, după ce a fost tratat rău în Filipi, a găsit o astfel de ospitalitate în orașul în care el și-a mai adunat o dată curajul de a predica deschis evanghelia celor care locuiau acolo. Pavel povestește cum Dumnezeu i-a încredințat mesajul prețios al Evangheliei, motivul pentru care el putea să o propovăduiască atât de îndrăzneț – „nu căutând să plăcem oamenilor, ci lui

Dumnezeu care ne încearcă inimile” (1 Tes 2,4). Aceasta este o mărturisire profetică.

Nu în ultimul rând, modul în care Pavel a făcut aceasta, își amintește el, nu era acela de a fi cu greutate – așa cum ar fi putut fi – ca apostol. Mai curând, așa cum spune el, „am fost blânzi în mijlocul vostru, așa precum o doică îngrijește pe fiii săi” (2,7). El continuă scriind despre relația pe care a cultivat-o cu noii săi prieteni din Salonic, împărțind cu aceștia nu doar evanghelia (în profetie) ci și pe sine însuși, purtându-se precum un părinte cu copiii săi (cu o atitudine și o practică a dialogului). Astfel predica Pavel: sfătuindu-i și încurajându-i să umble cum se cuvine înaintea lui Dumnezeu, care i-a chemat la Împărăția Sa (vezi 2,10-12).

Dinamica „dialogului profetic” este deosebit de evidentă aici, precum și în contextul intercultural al unui nativ din Asia-Minor (Tars), rabin educat în Ierusalim transformat în apostol creștin, predicând Evanghelia în nord-estul Greciei. Pavel creează o imagine despre sine ca profet persecutat care predică evanghelia cu îndrăzneală, dar în același timp ca prietenul a cărui manieră de prezentare este formulată cu blândețe profundă și în relație cu oamenii cărora le predică. În special în acest fragment vedem urmele lucrării lui Dumnezeu Însuși în slujire prin Duhul și prin Cuvânt, prin slujirea lui Iisus care întrupează și propovăduiește un Tată blând sensibil. Pavel doar Îl imită pe Domnul în curaj și blândețe pentru binele Evangheliei. El practică un dialog profetic.

Concluzii

Înțelegerea gândirii și practicii misionare care este evocată de expresia Dialog Profetic este într-adevăr profund catolică. Are rădăcini adânci în Scriptură, în tradiția teologilor și pastorilor de la începuturile Bisericii,

în tradiția teologică a Bisericii, în istoricul activității misionare, precum și în activitatea învățătoarească a Bisericii Catolice, în special în ultimii cincizeci de ani în documentele Conciliului Vatican II.

Fără îndoială, romano-catolicismul nu s-a ridicat întotdeauna în lucrarea sa misionară la nivelul provocării adresate de Dialogul Profetic. Adesea a greșit fie dezvoltând prea tare Profeția, punând prea puțin accent pe Dialog – e destul să ne gândim la lucrarea misionară desfășurată între saxoni, în secolul al IX-lea, abordarea tabula rasa a misionarilor spanioli și portughezi în secolul al XVI-lea, sau la abordarea misiunii de tip „cei trei C” (creștinism, comerț și civilizație) în secolul al XIX-lea. De asemenea, a greșit, deși mai puțin și față de Profeție, în special în alinața cu cei bogați și puternici în trecut, și în reticența, în lumina adevărului altor căi religioase, de a-l propovădui pe Hristos în zilele noastre (vezi Bevans și Schroeder 2004; Bevans și Schroeder 2011: 115-37; vezi RM 1990).

Nu în ultimul rând, un studiu pe tema misiunii Bisericii de-a lungul secolelor, a identificat un model pentru practică ce este sensibil la dialog, pe de o parte, și încrezător în mărturisirea profetică și propovăduire, pe de altă parte. Primii creștini au dus o viață profetică de dragoste reciprocă, grijă reciprocă și curaj neînfricat de a-și mărturisi credința. Pe de altă parte, ei erau foarte bine ancorați în cultura Romei, Asiei Minor și Africii de Nord, fapt vizibil în special la apologeți ca Iustin Martirul și Filosoful și Origen. În secolul al VI-lea, misionari est-sirieni în China au scris în moduri ce reflectă cultura confucianistă locală și s-au angajat într-un dialog cu budismul. În secolul al IX-lea, misionari precum Chiril și Metodie predica evanghelia între slavi într-un fel care a păstrat și cultura lor distinctivă, iar în secolul al XVI-lea Matteo Ricci și cei dimpreună cu el au mărturisit adaptabilitatea evangheliei la cultura bogată din China, evidențind

în același timp rolul mântuitor unic al lui Iisus. În același timp, Biserica a oferit întotdeauna o mărturie profetică prin dezvoltarea monahismului în secolul al IV-lea, apariția călugărilor cerșetori în secolul al XII-lea, precum și prin dezvoltarea unor ordine active de bărbați și femei în secolele care au urmat Reformei și Revoluției franceze. Sfinți foarte diferiți, precum Ecaterina de Siena, Bartolomé de las Casas, Oscar Romero și femei martire din El Salvador au dat naștere unei mărturii profetice împotriva corupției în Biserică, abuzului celor puternici și nedreptății sociale (vezi Bevans și Schroeder 2004; Bevans și Schroeder 2011: 115-37).

Prin urmare, a practica misiunea ca „dialog profetic” nu este ceva nou în catolicism. Totuși, chemarea misiologilor și a celor ce practică misiunea de a o face într-un mod mult mai conștient și intenționat este ceva destul de nou și revigorant. A dat o nouă viață gândirii romano-catolice asupra misiunii și practicii misionare în ultimele decenii și primite să aducă mai multă viață în deceniile ce vor urma.

Bibliografie

- AG. 1965. Vatican Council II, Decree on the Mission Activity of the Church, *Ad Gentes*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html. [cited 25 August, 2014].
- Barbour, Claude Marie. 1984. “Seeking Justice and Shalom in the City.” *International Review of Mission*. 73. 303-9.
- Bevans, Stephen. 2015. “Prophetic Dialogue and Contextual Theology.” In Ross and Bevans, ed. forthcoming.
- Bevans, Stephen. 2002. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bevans, Stephen. 1991. “Reaching for Fidelity: Roman Catholic Theology Today.” In *Doing Theology in Today’s World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*, ed. John D. Woodbridge and Thomas Edward McComiskey. 321-38. Grand Rapids, MI: Zondervan.

- Bevans, Stephen B. and Roger P. Schroeder. 2011. *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bevans, Stephen B. and Roger P. Schroeder. 2004. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Cahalan, Kathleen A. 2010. *Introducing the Practice of Ministry*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- DP. 1991. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Evangelization of Peoples. *Dialogue and Proclamation*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html.
- Edwards, Denis. 2004. *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*. Maryknoll, NY: Orbis.
- EG. 2013. Pope Francis. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. [cited 26 August, 2014].
- EN. 1975. Pope Paul VI, *Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi*. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html. [cited 25 August, 2014].
- Hahnenberg, Edward P. 2003. *Ministries: A Relational Approach*. New York: Crossroad, Herder and Herder.
- Hawkins, Robert D. 1999. "Occasional Services: Border Crossings." In *Inside Out: Worship in an Age of Mission*, ed. Thomas H. Schattauer, 181-99. Minneapolis, MN: Fortress.
- Interview. 2014. "In Latest Interview, Pope Francis Reveals Top 10 Secrets to Happiness." Catholic News Service. July 29, 2014. <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1403144.htm>. [cited 26 August 2014].
- Johnson, Elizabeth A. 2014. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury.
- LG. 1965. Vatican Council II. *Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- Meyers, Ruth. 2015. *For the Common Good: Missional Worship for the Sake of the World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Missiology. 2013. *Missiology: An International Review*. 41. 1. January, 2013.

- O'Meara, Thomas F. 2012. *Vast Universe: Extraterrestrials and Christian Revelation*. Mahwah, NJ and New York: Paulist Press.
- RM. 1990. Pope John Paul II. Encyclical Letter *Redemptoris Missio*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html. [cited 25 August, 2014].
- Ross, Cathy and Stephen Bevans. 2015. *Mission on the Road to Emmaus: Constants, Contexts, and Prophetic Dialogue*. London: SCM.
- Schreiter, Robert J. 2013. "Reconciliation as a Model of Mission," in ed. Stephen B. Bevans, *A Century of Catholic Mission*, 232-38. Oxford: Regnum Books.
- Secretariat. 1984. Secretariat for Non-Christians. "The Attitude of the Church towards Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission." *Bulletin. Secretariat pro non christianis*. 56.13. 1984/2.
- Tagle, Luis Antonio. 2012. Intervention at the 2012 Synod of Bishops. http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b07_xx.html. [cited 26 August, 2014].
- Tan, Jonathan. 2014. *Christian Mission among the Peoples of Asia*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Thomas, Norman E. 2010. *Missions and Unity: Lessons from History: 1792-2010*. Eugene, OR: Cascade Books.
- TTL. 2013. *Commission on World Mission and Evangelism. Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*. Ed. Jooseop Keum. Geneva: World Council of Churches.
- XV General Chapter. 2000. "In Dialogue with the Word, Nr. 1—September 2000: Documents of the XV General Chapter SVD 2000." Rome: SVD Publications.
- Warren, M. A. C. 1963. *Introduction to John V. Taylor, The Primal Vision: Christian Presence and African Religion*. Philadelphia: Fortress.
- Wright, Christopher J. H. 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Zago, Marcello. 2000. "The New Millennium and the Emerging Religious Strategies." *Missiology: An International Review*. 23. 1. January: 5-18.

Cum să devenim profeți ai Întâlnirii

Cultura întâlnirii și viața religioasă astăzi

Introducere

„Orice viață adevărată este întâlnire”

ACESTE CUVINTE SIMPLE DAR PUTERNICE sunt faimosul Adicton al renumitului filosof și teolog evreu Martin Buber (1878-1965), din lucrarea sa clasică apărută în 1923, *I and Thou*¹ (*Eu și Tu*²). În această carte extraordinară – care m-a influențat foarte mult de când am citit-o prima dată acum mai bine ce cincizeci de ani – Buber scrie despre două căi de bază sau „primare” în care ființele umane pot trăi. Ele pot duce o existență închisă în sine, o existență pe care el o numește „Eu-Acela”, sau își pot trăi existența deschise către lume, către alții și către Realitatea Ultimă, existență pe care el o numește „Eu-Tu”. Desigur, Buber recunoaște faptul că nu putem trăi existența lui „Eu-Tu” în fiecare moment al vieții noastre. O astfel de existență intensă nu este posibilă pentru muritori, iar ființele umane trebuie să-și desfășoare activitățile zilnice în mod eficient. Dar dacă oamenii nu caută să experimenteze și să cultive o viață de deschidere, rela-

¹ Martin Buber, *I and Thou* (New York: Scribner's, 1958), 11.

² Pentru varianta în limba română vezi *Eu și Tu*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, ed. Humanitas, București, 1992, 168 p. (n.tr.)

ții, respect, admirație și stimă, o astfel de viață nu este viață *umană* deloc. „Orice viață adevărată este întâlnire”. „Fără *Acela* [oamenii] nu pot trăi”, scrie Buber. „Dar cei care trăiesc doar cu *Acela* nu sunt oameni.”³

„Cultura Întâlnirii”

O asemenea înțelegere a trăirii umane este similară, dacă nu identică cu ceea ce jurnalistul American John Allen propune ca „expresia centrală” a pontificatului papei Francisc: „cultura întâlnirii”⁴, tema acestei Adunări a Centrului pentru Formare Religioasă. Deja în decembrie 2013, la doar câteva luni de la alegerea Papei Francisc, Allen a observat că Francisc a folosit deja expresia „în nenumărate ocazii”⁵. Aceasta deoarece, așa cum a sugerat prietenul lui Francisc, Diego Fares, expresia nu era nouă, apărută abia după ce Francisc a devenit Papă. Mai degrabă, cel puțin în ceea ce privește cuvântul cheie „întâlnire”, aceasta a fost o temă favorită a teologului preferat al lui Jorge Bergoglio, germanul Romano Guardini. Fares scrie: „Una dintre definițiile lui Guardini rezumă toate aceste aspecte la un loc și are un efect impresionant: îl întâlnim cu adevărat pe celălalt atunci când «sunt rănit de măreția unei persoane, atunci când sunt impresionat de faptele unei persoane»”⁶. Comentând pe tema importanței noțiunii de „întâlnire” în gândirea lui Francisc – Fares citează o discuție avută cu viitorul papă Francisc în 1990: „Din punct de vedere antropologic, întâlnirea este esențială pentru că este cea mai umană ca-

³ Buber, *I and Thou*, 34.

⁴ John Allen, “Francis and the Culture of Encounter,” *National Catholic Reporter* (December 20, 2013), <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/francis-and-culture-encounter>.

⁵ Allen, “Francis and the Culture of Encounter.”

⁶ Romano Guardini, *Libertad, gracia y destino* (Buenos Aires: Lumen, 1994), 40.

racteristică a noastră. «Suntem ființe ale întâlnirii», ființe care ne trăim viețile într-un fel care nu poate fi negat sau ignorat. «Relația este îndeplinită atunci când cealaltă persoană „întâlnește” (pe cine?) eul meu adevărat»⁷. O altă influență ar putea fi istoricul și teologul argentinian Enrique Dussel. „Întâlnirea”, scrie Dussel, implică deschiderea față de mister și relație. Așa cum explică Thomas Eagleston ideea lui Dussel, „a întâlni o altă persoană înseamnă a realiza că indiferent de profunzimea cu care ajungem să ne cunoaștem reciproc, izvorul de mister nu se va epuiza niciodată”⁸.

John Allen arată că utilizarea expresiei de „cultură a întâlnirii” de către papa Francisc este „suficient de flexibilă pentru a îmbrățișa o arie largă de posibilități, dar în general Francisc pare a se referi la ideea de a încerca să comunice, de a încuraja dialogul și prietenia chiar și în afara cercurilor obișnuite, transformând într-o prioritate întâlnirea cu oamenii care sunt neglijăți și îndurați de către lumea largă”⁹. Într-o predică dintr-o zi obișnuită, prezentată acum ceva mai bine de un an – pe 13 septembrie 2016 – Francisc a folosit drept exemplu momentul în care Iisus o vede pe văduva din Nain, „i se face milă” de ea și astfel Se implică „în problema femeii respective”. „Evanghelia spune că El S-a atins de sicriu. Totuși, cu siguranță atunci când a spus „nu mai plânge” El a atins-o și pe văduvă. O mângâiere. Pentru că Iisus era mișcat. Și apoi a înfăptuit minunea”. Așa cum a continuat să reflecteze Francisc, atitudinea și acțiunea lui Iisus ne cheamă

⁷ Diego Fares, SJ, *The Heart of Pope Francis: How a New Culture of Encounter is Changing the Church and the World* (New York: Crossroad, 2015), 22. Citând pe Jorge Maria Begoglio, *Reflexiones en esperanza* (Buenos Aires: USAL, 1992), 40ff.

⁸ Thomas J. Eagleston, “What Pope Francis Means by a Culture of Encounter,” *Houston Catholic Worker* XXXIV, 3 (Jule-August, 2015), <http://cjd.org/2015/07/01/what-pope-francis-means-by-a-culture-of-encounter/>.

⁹ Allen, “Francis and the Culture of Encounter.”

să facem și noi la fel. Atunci când vedem suferință, adesea spunem „O, ce păcat, bieții oameni, suferă atât de mult” și apoi ne continuăm viața. Dar o întâlnire este altfel: „Dacă nu privesc – a vedea nu este suficient, nu: privesc – dacă nu mă opresc, dacă nu privesc, dacă nu ating, dacă nu vorbesc, nu pot crea o întâlnire și nu pot ajuta la crearea unei culturi a întâlnirii”¹⁰.

Francisc folosește câteva sinonime pentru „cultura întâlnirii”. La Provegherea de Cincizecime 2013, el vorbește despre „o cultură a întâlnirii, o cultură a prieteniei, o cultură în care găsim frați și surori”¹¹. În altă parte vorbește despre o „cultură a dialogului”¹², o „cultură a incluziunii”¹³. Toate aceste culturi – în mod evident atitudini fundamentale, moduri fundamentale de a exista în lume – sunt opuse față de ceea ce Francisc numește „cultura indiferenței”¹⁴, „cultura fragmentării”, „cultura non-integrării”¹⁵ sau „o cultură de uncă folosință”¹⁶. În mesajul său adresat de Ziua Mondială a Refugiaților în 2014, Francisc a vorbit despre „o cultură a primirii și nu a respingerii și refuzului”¹⁷. Toate aceste sinonime trimit la celelalte două teme reprezentative ale pontificatului lui Francisc: Mila și Blândețea.

¹⁰ Papa Francisc, Meditație de dimineață, „For a Culture of Encounter,” Marți, 13 Septembrie, 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_for-a-culture-of-encounter.html.

¹¹ Papa Francisc, Proveghere de Cincizecime cu Mișcările Ecleziale, May 18, 2013. Citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 17.

¹² Papa Francisc, Mesaj Angelus, septembrie 1, 2013, citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 63.

¹³ Papa Francisc, vorbind cu jurnaliștii în timpul zborului de la Rio de Janeiro la Roma, iulie 22, 2013, citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 69.

¹⁴ Francisc, „For a Culture of Encounter.”

¹⁵ J. M. Bergoglio, „Educar en la cultura del encuentro,” septembrie 1, 1999, citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 41.

¹⁶ Papa Francisc, Vizită la comunitatea din Varginha, July 25, 2013, citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 69.

¹⁷ Vezi Fares, *the Heart of Pope Francis*, 69.

Fără îndoială pentru Francisc, „orice viață adevărată este întâlnire”. „Ceea ce ne învață Iisus mai întâi de toate”, a spus el într-un mesaj video din august 2013, „este să ne întâlnim și în această întâlnire să ne oferim ajutor unul altuia. Trebuie să știm cum să ne întâlnim. ... Cultura întâlnirii. A ieși pentru a ne întâlni unul cu altul”¹⁸. În această „ieșire” descoperim bogăția vieții. Citând Documentul Aparecida în *Evanghelii Gaudium*: „Viața se întâlnește dăruind-o și slăbește în izolare și în tihnă. De fapt, cei care exploatează mai mult posibilitățile vieții sunt cei care părăsesc țarmul sigur și sunt pasionați de misiunea de a comunica altora viața”¹⁹. Într-adevăr, „orice viață adevărată este întâlnire”.

Profeți ai Întâlnirii

În articolul său despre Papa Francisc și sensul culturii întâlnirii, Thomas Eagleston vorbește despre creștini ca „profeți ai întâlnirii”²⁰. Eagleston folosește expresia într-un mod obișnuit, aproape indiferent, dar expresia este inspirația pentru titlul acestei lucrări: „Cum să devenim profeți ai întâlnirii: Cultura întâlnirii și viața religioasă astăzi”. Motivul pentru care această expresie mi-a atras atenția este acela că Papa Francisc și-a reafirmat mereu și mereu convingerea sa că Viața Religioasă este profetică. Așa cum a scris la începutul Anului dedicat Vieții de Sfințenie, citând o discuție anterioară desfășurată în cadrul unei întâlniri a Uniunii Superio-

¹⁸ Papa Francisc, Mesaj video cu ocazia sărbătorii Sfântului Gaetan, August 7, 2013, citat în Fares, *The Heart of Pope Francis*, 72.

¹⁹ Aparecida Document, <http://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf>, 360, citat în Papa Francisc, Exortatia Apostolică *Evanghelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 10.

²⁰ Eagleston, “What Pope Francis Means.” Sublinierea mea.

rilor Generali: „Contez pe voi „pentru a trezi lumea”, de vreme ce semnul distinctiv al vieții de sfințenie este profeția. Așa cum a spus Superiorilor Generali: «Trăirea evanghelică radicală nu este doar pentru cei religioși: ea este cerută de la toată lumea. Dar cei religioși îl urmează pe Domnul într-un mod special, într-un mod profetic». Aceasta este prioritatea de care este nevoie acum: «să fim profeți care mărturisesc cum a trăit Iisus pe acest pământ, un om religios nu ar trebui să abandoneze niciodată profeția»”²¹. Punând la un loc îndemnul Papei Francisc adresat credincioșilor de a fi profetici și îndemnul adresat creștinilor de a dezvolta o „cultură a întâlnirii”, cred că am putea descrie oamenii credincioșii de astăzi ca oameni care sunt *formați să fie* și care *formează „profeți ai întâlnirii”*.

Ce înțelege Francisc prin „profetic”? El nu folosește acest termen exact așa, dar dată fiind tema la care am reflectat deja, cre că putem spune fără să greșim că pentru credincioși a fi profetic înseamnă că ei trebuie să fie oameni ai întâlnirii. Ei mărturisesc întâi de toate „modul în care Iisus a trăit pe pământ”, așa cum tocmai am auzit. În acea predică despre Iisus și văduva din Nain, în septembrie, 2016, Francisc vorbea despre cum Iisus „s-a apropiat, a vorbit și a atins”²². El a arătat compasiune pentru femeie, a tratat-o ca pe o persoană reală – a întâlnit-o cu adevărat pentru a folosi cuvintele lui Buber – așa cum a avut compasiune pentru orbul Bartimeu (Mc 10,46-52), pentru mulțimi înainte de a hărni cei cinci mii de bărbați (Mc 6,30-44), de leprosul care L-a rugat să-l vindece (Mc 1,40-45). Ca Iisus, „profeții Îl cunosc pe Dumnezeu și îi cunosc pe oamenii care sunt frații și su-

²¹ Papa Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consecrati.html, 2.

²² Francisc, “For a Culture of Encounter.”

rorile lor”²³. Evanghelia pe care Iisus a mărturisit-o și a predicat-o este cu adevărat o „evangheliie a întâlnirii”.

Pentru credincioși, a fi profetic înseamnă și a întâlni – a întâlni cu adevărat – lumea în care trăiesc. Așa cum scrie Francisc, ei „primesc de la Dumnezeu abilitatea de a examina cu atenție timpurile în care trăiesc și de a interpreta evenimentele: ei sunt ca santinelele care stau de pază în timpul nopții și simt apropierea zorilor”²⁴. Pentru aceasta ei trebuie să fie oameni ai conștientizării, mereu atenți la evenimentele lumii, la mișcarea Duhului în mediul lor, la prezența lui Dumnezeu în oameni și în lumea naturală.

Credincioșii ca profeți sunt astfel „capabili de a discerne și de a denunța răul păcatului și al nedreptății. ... Profeții au tendința de a fi de partea celor săraci și lipsiți de putere...” Ei i-au întâlnit cu adevărat pe cei cărora le slujesc și, prin urmare, ei nu ezită niciodată, așa cum spune Francisc în interviul cu Antonio Spadaro, să facă „zgomot, gălăgie, unii spun dezordine”²⁵. În același timp, pentru că profeții îi întâlnesc cu adevărat pe cei pe care îi acuză, ei fac aceasta cu compasiune, cu milă – „sco-pul nu este să se înconjoare de dușmani, ci mai degrabă să fie primit cuvântul și să manifeste puterea sa eliberatoare și reînnoitoare”²⁶.

În fine, pentru Francisc, credincioșii sunt profetici atunci când sunt oameni ai bucuriei profunde. Ei L-au

²³ Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții.

²⁴ Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții.

²⁵ Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții; Antonio Spadaro, *A Big Heart Open to God: A Conversation with Pope Francis* (New York: HarperOne/America Press, 2013), 36.

²⁶ Papa Francisc, Exortăția Apostolică *Evanghelii Gaudium* (EG), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evanghelii-gaudium.html, 24.

întâlnit pe Iisus, ei îi întâlnesc pe cei cărora le slujesc și cu care își împart viața și astfel radiază „adevărata viață” pe care o experimentează ca „adevărata întâlnire”. În discursul din mai 2017 la Adunarea Generală a Congregației Surorilor Mironosițe, Francisc le-a îndemnat pe acestea să fie „profeți ai bucuriei”, nu „profeți ai nenorocirilor”²⁷. Cei credincioși, insistă papa, „sunt chemați să cunoască și să arate că Dumnezeu este capabil să ne umpe inimile ochi de fericire”. Profetia eficientă „depinde de elocvența vieților noastre, vieți care radiază de bucuria și frumusețea de a trăi Evanghelia și de a-L urma pe Hristos până la capăt”²⁸.

A fi „profeți ai întâlnirii”, mi se pare, că înseamnă întrepătrunderea a două elemente. În primul rând, *devenim* profetici în viața noastră ca rod al întâlnirilor din viața noastră – întâlniri autentice cu noi înșine, cu lumea noastră, cu Dumnezeu revelat în Iisus și cu frații și surorile noastre – în special cu cei pe care Papa Francisc îi numește „mărginași”²⁹. Apoi, în al doilea rând, noi „radîm” sau „expunem” sau „mărturisim” această „evanghelia întâlnirii” celor din jurul nostru, invitându-i pe toți să fie ei înșiși oameni ai întâlnirii, participanți la dezvoltarea „culturii întâlnirii”. Referindu-se la cartea lui Gerhard Lohfink din 2014, *No Irrelevant Jesus (Nici un Iisus Irelevant)*, Sora de caritate Marilyn King interpretează teza cărții în termenii vieții religioase: Exemplul viu al celor care au fost mântuiți [în contextul nostru, cei care au experimentat o întâlnire] îi intrigă pe alții să întrebe

²⁷ “Papa le spune călugărițelor: Fiți profeți ai bucuriei, nu ai nenorocirilor,” <http://www.catholicnews.com/services/english-news/2017/be-prophets-of-joy-not-misfortune-pope-tells-nuns.cfm>.

²⁸ Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții.

²⁹ Pentru utilizarea frecventă a acestui termen de către Papa Francisc, vezi Timothy Scott, CSB, “Pope Francis and the Periphery,” *CRC Bulletin*, 11, 1 (Winter, 2014), http://www.crc-canada.org/wp-content/uploads/2017/03/P_-10-11-Pope-Francis-and-the-Periphery.pdf.

«Cum aş putea avea şi eu parte de aşa ceva?»³⁰ Viaţa religioasă, trăită cu adevărat, spune King, „fascinează, atrage şi provoacă. Cu alte cuvinte, viaţa religioasă este profetică”³¹. Şi astfel, aş adăuga eu, oamenii religioşi sunt „profeţi ai întâlnirii”.

Cum devenim Profeţi ai întâlnirii

Cum devenim profeţi ai întâlnirii? Cum ne formăm candidaţii pentru a deveni profeţi ai întâlnirii? Senti-mentul meu este că facem aceasta învăţând să acordăm atenţie. „Atenţia”, scrie poeta Mary Oliver, „este începutul dragostei”³². Cred că ar fi putut foarte bine să scrie că atenţia este începutul întâlnirii. Pentru a face aluzie la titlul conferinţei noastre, harul se găseşte într-adevăr în ACUM. În una dintre cele mai renumite poezii sem-nate de Wendell Berry, „The Wild Geese” („Gâştele săl-batice”), scrie

...ne rugăm, nu
pentru cer sau pământ nou, ci ca să fim
tăcuţi în inimă, iar ochii
să ne fie limpezi. Ceea ce avem nevoie este aici.³³

Şi aşa cum scriitorul Philip Toynbee se confesează în
jurnalul său:

³⁰ Marilyn King, RSM, “Are We Fascinating? Religious Life as a Prophetic Life Form,” http://www.mercyworld.org/_uploads/_cknw/files/2015/2-King_Are%20We%20fascinating.pdf, 3. Referile la Gerhard Lohfink, *No Irrelevant Jesus: On Jesus and the Church Today* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2014).

³¹ King, “Are We Fascinating?,” 4.

³² Mary Oliver, “Do You Think There Is Anything Not Attached By Its Unbreakable Cord to Everything Else?” în *A Sense of Wonder: The World’s Best Writers on the Sacred, the Profane, and the Ordinary*, editat de Brian Doyle (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016), 26.

³³ Wendell Berry, “The Wild Geese.” Poezia poate fi accesată la <http://writersalmanac.publicradio.org/index.php?date=2003/08/05>.

Principala poruncă a religiei
nu este „fă asta!”
sau „nu face asta!”
ci pur și simplu să privești!³⁴

Să învățăm să fim atenți, sau cum spunea filosoful Paul Woodruff, să dezvoltăm un sentiment de respect – ceea ce cred că e cam același lucru – nu este un lucru pe care îl poți „impune oamenilor”. Aceasta deoarece respectul – și cred că și atenția – este o virtute, iar virtuțile pur și simplu nu pot fi impuse sau forțate. „Imaginați-vă”, scrie Woodruff,

încercând să convingeți o echipă de lași să-și facă curaj și să se apere. Capitolul lui Aristotel despre curaj ar fi pierdut. Mai bine ați desface o sticlă de lichior tare, așa cum liderii trupelor au făcut de secole. Mai bun decât orice argument sau lichior ar fi să insuflați curajul de-a lungul timpului într-o comunitate de oameni care se vor sprijini unii pe alții în a face ceea ce se cuvine. Virtuțile se cultivă în timp și au cea mai mare putere de a rezista în comunitățile strâns-unite.³⁵

Atunci, în mod ironic, devenim profeți ai întâlnirii în comunități autentice, atunci când ne întâlnim în mod autentic unii cu alții. A deveni profeți ai întâlnirii este ceva ce se prinde, nu se învață.

A deveni profeți ai întâlnirii înseamnă a învăța să acordăm atenție sau să cultivăm virtutea respectului, cu referire la cele patru fațete ale întâlnirii pe care le-am menționat deja – întâlnirea cu noi înșine, cu lumea noastră, cu Dumnezeu revelat în Iisus și cu frații și surorile noas-

³⁴ Philip Toynbee, *Part of a Journey: An Autobiographical Journal 1977-79* (London: Collins, Fount Paperback, 1981), 56. Citat în Esther de Waal, *Lost in Wonder: Rediscovering the Spiritual Art of Attentiveness* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2003), 62.

³⁵ Paul Woodruff, *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue* (New York: Oxford University Press, 2001), 24.

tre. Cu toate acestea, pe măsură ce reflectez la aceste patru fațete ale întâlnirii în continuarea acestei prezentări, aş dori să insist că nu există o ordine obligatorie îpentru a continua – deşi voi începe cu sinele şi voi dezvolta subiectul trecând prin lume spre Dumnezeu şi fraţi şi surori. În loc să ne imaginăm aceste patru fațete ca patru „stadii” ale unui proces ordonat – ceva ce recunosc că am sugerat în rezumatul pe care l-am scris acum câteva luni şi care apare pe site-ul conferinței – acum aş sugera mai curând să ni le imaginăm într-un cerc, în care putem intra prin fiecare punct. Ordinea tratării mele, deşi oarecum logică, este nu mai puțin arbitrară. Fațetele se completează unele pe altele şi se amestecă unele cu altele. Cu toate acestea, un lucru este sigur: putem fi formați ca profeți ai întâlnirii atunci când acordăm atenție tuturor celor patru fațete.

Întâlnirea cu sinele

În funcție de cultura noastră, desigur, ne întâlnim pe noi înșine în diferite moduri. Unii dintre noi aparțin culturilor pe care antropologii le numesc „sociocentrice”, în care identitatea noastră vine din familia noastră, prietenii, relațiile pe care le avem. Alții provin din culturi „egocentrice” – un termen antropologic neutru – în care identitatea noastră vine din experiența propriei noastre individualități³⁶. Totuși, indiferent cum ne întâlnim cu noi înșine, *sinele* nostru este cel pe care îl întâlnim. Individualitatea nu trebuie niciodată confundată cu individualismul.

Ne întâlnim cu noi înșine în minte. „Sunt o faptură așa de minunată” spune psalmistul (Ps 138,14). Într-un cuvânt de început la Universitatea din Portland acum

³⁶ Un eseu classic pe această temă este Richard A. Schweder și Edmund J. Bourne, “Does the Concept of Person Vary Cross-Culturally?”, în *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, editat de Richard A. Schweder și Edmund J. Bourne (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 158-99.

câțiva ani, activistul de mediu Paul Hawken i-a îndemnat pe absolvenți să se minuneze de propria existență:

Prima celulă vie a fost creată acum aproape 40 de milioane de secole, iar descendenții ei direcți se află toți în sângele nostru. În aceste secunde efectiv respirați molecule care au fost inspirate de Moise, Maica Tereza și Bono. Suntem interconectați la scară mare. Soarta noastră este inseparabilă. Existăm pentru că visul fiecărei celule este să devină două celule. În fiecare din voi se află un cvadrilion de celule, dintre care 90% nu sunt celule umane. ... Fiecare celulă umană are 400 de miliarde de molecule care desfășoară milioane de procese între trilioane de atomi. ... Într-o milisecundă, corpul nostru a trecut prin procese de zece ori mai multe decât numărul de stele din univers... Fiecare dintre noi este la fel de complex și de frumos precum stelele din univers.³⁷

Desigur, minunea care e fiecare dintre noi este un dar. Suntem „făpturi așa de minunate” – adică suntem creați. Suntem produsul dragostei și suntem buni de iubit, prin simplul fapt de a fi noi înșine. Un fragment minunat din romanul lui Marilynne Robinson, *Gilead* (*Galaad*) exprimă bine acest adevăr. Robinson descrie personajul principal, preotul John Ames, reflectând la un pasaj din Jean Calvin „unde va” că fiecare persoană este un actor pe o scenă și Dumnezeu este publicul. Ames meditează: „Îmi place imaginea lui Calvin ... sugerează cum Dumnezeu ar putea chiar să se bucure de noi. Cred că ne gândim mult prea puțin la aceasta”³⁸. Dumnezeu se bucură de noi, cugetă Ames, „nu în sens simplu, desigur, ci cum te bucuri de *existența* unui copil, deși ele este un ghimpe în inima ta în toate felurile posibile”³⁹. Extraordinar.

³⁷ Paul Hawken, “Healing or Stealing? The Best Commencement Address Ever,” în *A Sense of Wonder*, 191.

³⁸ Marilynne Robinson, *Gilead* (New York: Picador—Farrar, Straus, and Giroux, 2004), 124.

³⁹ Robinson, *Gilead*, 125.

De asemenea ne întâlnim pe noi înșine în smerenie. Suntem „niște fapte așa de minunate”, dar suntem toți defecti, suntem toți păcătoși. Paul Woodruff scrie că începem să înțelegem virtutea respectului atunci când ne înțelegem profund limitele umane. „De aici”, spune el, „crește capacitatea de a admira tot ceea ce credem că se află în afara capacității noastre de control – Dumnezeu, adevăr, dreptate, natură, chiar moarte”⁴⁰. Această admirație în fața limitelor este smerenie, o întâlnire cu noi înșine în care ne înfruntăm în mod sincer micimea în ciuda minunii, propriul rău în ciuda atracției pe care o avem. Într-o reflecție profundă pe tema istoriei tânărului bogat din evanghelia după Matei (19,16-22), teologul Nancy Dellavalle observă că „viața creștină necesită un fel de transparență asumată, o renunțare radicală care balansează între sărăcie și modestie. Prima victimă a acestei asumări nu este bogăția mea, ci vanitatea (mândria) mea, catedrala consturită cu grijă, relatarea auto-justificativă ce rulează în mintea mea, mereu și mereu, protestând împotriva «tuturor acestor lucruri pe care le-am observat!» Dar această renunțare cerută de smerenie „nu este nihilism. Aceasta este mântuirea. Nu suntem chemați să ne disprețuim pe noi înșine. Mai curând, smerenia radicală la care suntem îndemnați înseamnă că în final ne vom accepta așa cum suntem: creația prețioasă a lui Dumnezeu, cunoscuți și iubiți și astfel transfigurați, trăind acum în Hristos”⁴¹.

Ne întâlnim pe noi înșine și în posibilitate. Fiecare dintre noi, spune documentul Conciliului Vatican II, este chemat la sfințenie⁴². Mai mult, fiecare dintre noi este chemat să fie persoana care doar noi putem deveni.

⁴⁰ Woodruff, *Reverence*, 3.

⁴¹ Nancy Dellavalle, “The Casualties of Commitment,” *Give Us This Day*, August 21, 2017, 225.

⁴² Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* (LG), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_

Aceasta nu este persoana care ne-a programat Dumnezeu să devenim, căci Dumnezeu nu are de fapt nici un program pentru noi cu excepția voinței noastre libere potrivit darurilor pe care Dumnezeu le-a dat fiecăruia dintre noi. „Voia lui Dumnezeu”, obișnuia să ne spună John Dunne la cursuri la Notre Dame, „este dorința inimii”⁴³. În cartea *Ask the Beasts* (Întreabă Fiarele), care te ține cu sufletul la gură, Elizabeth Johnson oferă un experiment de gândire fascinant: „departe de a convinge lumea să se dezvolte după un plan prestabilit, Duhul cheamă lumea în mod continuu la un viitor proaspăt și neașteptat. Ca să fim imaginativi pentru un moment, este de parcă atunci când a avut loc Big Bang-ul, Duhul ar fi dat lumii naturale un imbold spunând, «Du-te, trăiește o aventură, vezi ce poți deveni. Iar eu voi fi cu tine în fiecare clipă»”⁴⁴. Ceea ce este adevărat despre întreaga creație, este adevărat și despre noi și, în mod special, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre cum în Biserică Duhul lui Dumnezeu dăruiește fiecărei persoane daruri care sunt întrebunțate spre binele tuturor (1 Co 12,4-7). Și dacă darurile sunt pentru Biserică, ele sunt și pentru lume.

Fostul Arhiepiscop de Canterbury, Rowan Williams expune această idee în mod provocator:

Lucruri noi sunt posibile pentru noi în viață
O dată ce recunoaștem dezordinea interioară,
Iisus există aici și acum,
Și dacă începem să spunem:

vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html, Capitolul V, 39-42.

⁴³ Nu am găsit niciodată în scris această afirmație a lui Dunne. Totuși el o repeat la aproape fiecare curs. Pentru o reflecție mai profundă pe această temă vezi cuvântul meu prezentat la CTU Emmaus Program de primăvară, 2017 Refugiu: “Tending the Gardens of Your Heart’s Desire”, deocamdată nepublicat.

⁴⁴ Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014), 156.

„Unde suntem noi a fost și el”;
Începem să auzim și cealaltă parte a mesajului Său:
„Unde este El acum, vom fi și noi”.⁴⁵

Întâlnirea cu lumea noastră

Anterior în această prezentare am vorbit despre cât este de important să acordăm atenție, să învățăm nu doar să *vedem*, ci să *privim*. Cu acest fel de disciplină putem să ne întâlnim cu adevărat cu lumea noastră – cu frumusețea, complexitatea, fragilitatea ei. Esther de Waal îl citează pe teologul Ralph Harper, care îi avertizează pe cititorii săi să nu piardă „claritatea existenței lor”⁴⁶. Ea îi îndeamnă pe propriii cititori să „își rezerve timp pentru a observa ceea ce văd” și „să folosească frecvent o lupă”⁴⁷. De Waal îndeamnă la aceasta în timpul unei retrageri, dar, ca ea, cred că aceasta este o practică minunată pentru „întâlniri apropiate” cu lumea noastră în fiecare zi. De fapt, de cum am citit acest pasaj, am intrat online pe Amazon.com și am comandat o lupă mai mare și una mai mică pe care o pot purta în buzunar. De Waal scrie:

Am descoperit că sunt uimită când am cules pentru prima dată o margaretă și am privit la ea prin lupă. Era deosebit de entuziasmant pentru cineva a cărei pregătire științifică a fost atât de sever neglijată, căci asta însemna că eram complet nepregătită să descopăr sau să dezvălui ceea ce am găsit acum – această lume practic invizibilă ochiului liber. ... Câteva minute pe zi este destul – poate încadrate în timpul pauzei de prânz sau smulse când dorm copiii. A trăi și a lucra într-un oraș

⁴⁵ Rowan Williams, citat în de Waal, *Lost in Wonder: Rediscovering the Spiritual Art of Attention*, 95.

⁴⁶ Ralph Harper, *On Presence: Variations and Reflections* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 93-94. Citat în de Waal, *Lost in Wonder*, 5.

⁴⁷ De Waal, *Lost in Wonder*, 7.

nu înseamnă că nu se va găsi nici o frunză, nici o ramură, mușchi între plăcile de beton, ierburi ce răzbat prin piertriș. ... Dumnezeu trebuie că are un simț al absurdului să creeze lucruri atât de extraordinar de excentrice. Poate că doar s-a bucurat să se joace cu formele – așa cum fac și copiii mici atunci când strigă „Hai... să facem asta, să facem aia”.⁴⁸

Acesta este un lucru pe care poeții îl înțeleg profund. De Waal îl citează pe Pablo Neruda, care scrie despre „existența” sa care se „împrietenește” cu lucrurile din această lume. O astfel de împrietenire este exprimată și de către Mary Oliver în poezia sa „The Poet Visits the Museum of Fine Arts” („Poetul vizitează muzeul de arte frumoase”):

Mult timp
n-am fost nici măcar
în această lume, totuși
în fiecare vară

fiecare trandafir
se deschidea în dulceață
perfectă
și trăia
în repaos grațios,

în propria aromă
exotică,
în dorința sa uriașă
de a dăru
ceva, din
micul sine,
întregii lumi.

Mă gândesc la ei, mii
peste mii,
în multe locuri,

⁴⁸ De Waal, *Lost in Wonder*, 7-8.

Pregustând Împărăția lui Dumnezeu

de câte ori vara
venea la ei,
ridicându-se
din răbdarea răbdării
spre frunză și boboc și privesc
sus
spre cerul albastru
sau, cu mulțumire,

spre ploaie
care le hrănește
rădăcinile însetate
înfipte în pământ
nisip sau pământ tare, Vermont sau
Arabia,
Ce conta,
Răspunsul era
doar să se ridice
Cu bucurie,
în fiecare zi

Am găsit oare mai bună
învățătură?
Niciodată, nu încă.
Săptămâna trecută am văzut
primul meu Boticelli
și-aproape am leșinat,

și dacă aș putea
aș picta așa
dar sunt așezată pe-un raft
undeva dedesubt, cu
câteva cântece
despre trandafiri: îndrumători,
și spre căile
spre mulțumire și slavă.⁴⁹

⁴⁹ Pablo Neruda, din "Ode to Things" ("Ode lucrurilor"), *Neruda's Garden, An Anthology of Odes*, selecție și traducere în lb. engleză

Trebuie să învățăm să vedem prin lentila unei lupe, prin ochii unui poet, prin ochii unui artist. Teologul scoțian de la începutul secolului al XX-lea John Oman spune povestea unei călătorii de o zi prin comitatul englez Suffolk, unde a trăit și lucrat când era tânăr pictorul englez John Constable. La un moment dat acesta s-a oprit la Flatford Mill și a privit pe fereastra pe care privea și artistul „ori de câte ori își ridica privirea de la lucru”. Oman spune că ceea ce era încadrat în fereastră după toate peisajele minunate pe care le văzuse toată ziua, era „mai degrabă un decor comun”. Și totuși era peisajul uneia dintre cele mai mari capodopere ale lui Constable, „The Hay Wain” („Carul cu fân”), o scenă obișnuită, văzută cu ochiul unui artist⁵⁰.

„Ceea ce avem nevoie se află aici” insistă Wendell Berry. Tot ce trebuie să facem este să căutăm să întâlnim – cu adevărat – lumea în care trăim.

Întâlnirea cu Dumnezeu

Vara aceasta a trebuit să scriu o meditație la pasajul scripturistic pentru duminica a șaptesprezecea după Cincizecime, care a căzut în 30 iulie. Pericopa evanghelică pentru acea zi era de la Matei 13 și includea cele două mici parabole despre comoara ascunsă în țarină și despre mărgăritarele bune (13,44-45). În trecut m-am gândit la aceste parabole ca la costul apostolatului – pentru a-L urma pe Iisus omul trebuie să „vândă tot ce are” și cred

de Maria Jakketti (Pittsburgh: Latin American Library Review Press, 1995), 227-33. Citat în de Waal, *Lost in Wonder*, 8. Mary Oliver, „The Poet Visits the Museum of Fine Arts,” *Thirst* (Boston: Beacon Press, 2007), 5-6.

⁵⁰ Vezi John Wood Oman, *Honest Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1941), 194. Vezi tratarea mea la acest pasaj în Stephen B. Bevans, *John Oman and His Doctrine of a Personal God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 58-59.

că aceasta este o interpretare validă pentru aceste parabole. Dar continuând să reflectez asupra lor de această dată, am început să le privesc dintr-o altă perspectivă. Ce-ar fi dacă, m-am gândit, ne-am imagina persoana care și-a vândut tot ce avea pentru a cumpăra acea țarină sau acel mărgăritar este Dumnezeu, iar țarina și mărgăritarul suntem noi?

Aceasta ar putea fi o nouă modalitate de a ni-l imagina pe Dumnezeu – un Dumnezeu care își iubește creația cu disperare și nesăbuit, riscând totul pentru a întâlni creația în libertatea ei. Și ar putea fi o nouă cale de a-l întâlni pe Dumnezeu astăzi. În mod tradițional ni l-am imaginat pe Dumnezeu ca pe un rege pe tron, ca un războinic răzbunător, un Dumnezeu atât de departe de lume încât nu există aproape nici o cale de a-l aborda, în afară de, probabil, jertfele care să-l împace. Și spun „el” în mod deliberat pentru că acest fel de Dumnezeu nu poate fi imaginat decât ca un bărbat puternic. Dar acesta este mai curând Dumnezeul lui Platon, decât cel al Bibliei. Cu siguranță are și Biblia pasaje care întăresc imaginea unui astfel de Dumnezeu, dar chiar și în Vechiul Testament – atât de adesea interpretat stereotip greșit ca prezentând un Dumnezeu al mâniei – îl prezintă pe Dumnezeu ca un Dumnezeu al milei și compasiunii – gândiți-vă la Iș 33 și 34 unde atât transcendența cât și imanența lui Dumnezeu sunt evidente; sau Osea 11, unde mila lui Dumnezeu nu poate să nu fie oprită față de un Israel care s-a îndepărtat; sau Isaia 49, unde Dumnezeu înfățișează dumnezeirea prin imaginea unei mame care nu-și poate uita niciodată pruncii și care a sculptat Israel în palma mâinii divine.

Dar îl vedem pe Dumnezeu „vânzând tot” în actul Său de a deveni *parte* a creației, devenind o ființă umană, făcându-se asemenea nouă în afară de păcat (Evr 4,15). Biblistul Michael J. Gorman afirmă că începutul marelui imn divin al „vânzării complete” în Fil 2,6-8, deși adesea tradus „deși Dumnezeu fiind în chip” poate fi tradus

la fel de corect „pentru că era Dumnezeu în chip”⁵¹. De fapt, dacă ne uităm la istoria lui Iisus, ar putea fi foarte bine *cea mai* corectă traducere, căci Iisus – un evreu din clasa de jos, de la o margine a Imperiului Roman, prietenul proscrisilor și a oamenilor de la margine societății, condamnat să moară pe cruce la groapa de gunoi, în cel mai rușinos mod pe care și-l putea imagina cultura sa – Iisus este revelația completă și adevărată a lui Dumnezeu. Moartea sa, desigur, nu a însemnat sfârșitul. Știm aceasta prin credință. Dar învierea lui Iisus nu a însemnat doar o întoarcere „la lucru, ca de obicei”, reluându-și rolul omnipotent și transcendența platonice. Dumnezeu este cel care a aprobat ce a fost Iisus și cum a trăit El. În final, spune pastorul evanghelic Rob Bell, „dragostea învinge”⁵². „Dumnezeu este ca Iisus”⁵³, spune Juan Luis Segundo. Viața sa concretă, moartea și învierea sunt măsura divinității, nu categoriile filosofiei grecești. Iisus este prin urmare „limbajul trupului lui Dumnezeu” pentru a folosi expresia evocatoare a teologului britanic Mark Oakley⁵⁴. Or, așa cum susținea Papa Francisc, Iisus este însuși chipul lui Dumnezeu, chipul Milei lui Dumnezeu⁵⁵. În întâlnim deplin pe Dumnezeu în Iisus din nașterea, Iisus Hristosul.

Noi căi de a-L întâlni pe Dumnezeu sunt propuse și de teologii care iau în serios cosmologia astrofizicii și te-

⁵¹ Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 106-41.

⁵² Rob Bell, *Love Wins: A Book about Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived* (New York: HarperOne, 2011).

⁵³ Juan Luis Segundo, *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 22-26.

⁵⁴ Mark Oakley, *The Collage of God*, Second Edition (Norwich, UK: Canterbury Press, 2012), 25, 27.

⁵⁵ Papa Francisc, *Misericordiae Vultus*, Mesaj de deschidere pentru Anul Milei, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.

oria evoluției biologice. Cheia unei interpretări teologice pentru ambele perspective este aceea că Dumnezeu creează universul nu de la exterior, ci din interior, ca participant, ca partener, ca parte a procesului de 13,7 miliarde de ani. Teologul australian Denis Edwards, de exemplu, accentuează lucrarea delicată, persuasivă a Duhului în procesul creației: El ne îndeamnă să ne gândim la Duhul „ca lucrând cu creația nu după o cale sau un «model» predeterminat, ci într-un mod dinamic deschis”⁵⁶. Elizabeth Johnson, pe care am mai citat-o anterior în această prezentare, exprimă această idee foarte frumos, în limbajul ei elegant obișnuit:

Activă în lume, această putere iubitoare însoțește lumea ca o prezență răbdătoare, subtilă a Creatorului milos-tiv care atinge scopul divin prin jocul proceselor create. Din această perspectivă, Duhul mai mobil decât orice mișcare, suflă prin lume cu o dragoste plină de compasiune care dăruiește naturii propria creativitate și oamenilor propria libertate, însoțindu-i în tot acest timp prin teroarea istoriei spre un nou viitor. Nu monarhul, ci iubitorul devine paradigmă.⁵⁷

Ilia Delio susține aceeași idee atunci când vorbește despre Dumnezeu ca despre „un cerșetor de dragoste care așteaptă la ușă [fiecărei creaturi] fără să îndrăznească să o deschidă forțat”⁵⁸. Dumnezeu evoluției nu este „responsabil” pentru creație. Mai curând, rolul lui Dumnezeu este acela de a fi prezent, de a convinge, de a atrage, de a stăruie – și uneori de a suferi atunci când creația calcă greșit. Dar aceasta este adevărata putere. Johnson scrie: „Este caracteristic pentru puterea creatoare a lui Dum-

⁵⁶ Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 34.

⁵⁷ Johnson, *Ask the Beasts*, 159.

⁵⁸ Ilia Delio, *The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 10.

nezeu să ridice creaturile care participă la existența divină într-un asemenea grad încât devin și ele creatoare și susținătoare la rândul lor”⁵⁹.

Acesta este felul în care Dumnezeu lui Iisus Hristos „vinde totul”. Teologi precum Edwards, Johnson și Delio vorbesc despre întruparea lui Dumnezeu în Iisus ca o „întrupare profundă”, însemnând că întruparea nu înseamnă doar că Dumnezeu a luat înfățișarea unei ființe umane. Așa cum spune Ioan, „Cuvântul *trup* s-a făcut” (1,18), iar a fi trup înseamnă a împărtăși atomii și compoziția chimică cu întregul univers. Suntem literalmente făcuți din praf de stele, îi place lui Denis Edwards să spună⁶⁰.

Poate că această nouă modalitate de ni-L imagina și închipui pe Dumnezeu va fi cheia pentru o nouă întâlnire cu misterul lui Dumnezeu în Hristos și o cheie pentru trăirea profetică și mărturisirea evangheliei întâlnirii de către oamenii credincioși în lumea de astăzi.

Întâlnirea cu frații și surorile noastre

Într-un articol apărut în numărul din iunie 2017 al *Theological Studies* (*Studii Teologice*), teologul dominican Thomas F. O’Meara scrie că deși dimensiunea universului creat este imensă – cu distanța aproape de neimaginat de 93 miliarde ani lumină de la un capăt la celălalt, locuit de 100 de miliarde de galaxii, este „în mare măsură gol”⁶¹ – de fapt „sutele de trilioane de stele” care există în el ocupă doar între 1 și 2% din vastul volum care este spațiu⁶². Dar acolo unde există stele și galaxii, ele există

⁵⁹ Johnson, *Ask the Beasts*, 164.

⁶⁰ Edwards, *Breath of Life*, 13-15.

⁶¹ Serge Brunier, *The Great Atlas of the Stars* (Buffalo, NY: Firefly, 2001), 96-98. Citat în Thomas F. O’Meara, “Community as Primal Reality,” *Theological Studies* 78, 2 (June, 2017): 436.

⁶² O’Meara, “Community as Primal Reality,” 436-37.

în clustere: „Stelele care se nasc și există caută alte stele.” ... „Clusterele și galaxiile atrag stelele împreună fără încetare”. ... „... galaxiile se strâng în grupuri de la câteva la zeci de mii, fiecare având miliarde de stele și planete”⁶³.

Toate acestea sunt absolut copleșitoare – cel puțin pentru mine – dar din aceste lucruri uimitoare, O'Meara trage concluzia că există ceva profund în realitate care se referă la relații și comunitate. Comunitatea, spune el, este într-adevăr realitatea *primordială*, atât în univers cât și în Dumnezeu ca atare. Toată realitatea este interconectată, intercorelată. În felul său, realitatea există în și pentru întâlnire. Pentru a-l parafraza pe Martin Buber, „orice realitate este întâlnire”.

Deși aceasta este adevărat pentru fiecare quarc⁶⁴ și atom din univers, este în special valabil pentru ființele umane, create după chipul Dumnezeului Treimic, comunitar, care se auto-revarsă. Așa cum spune renumitul proverb african, „Eu sunt pentru că noi suntem”. Așa cum s-a exprimat și Conciliul Vatican II: „Căci omul, din natura sa intimă, este o ființă socială și fără relații cu ceilalți nu poate nici să trăiască, nici să-și dezvolte calitățile”⁶⁵. Ființele umane sunt create în special pentru întâlnire. Orice viață *umană* adevărată este întâlnire!

Două aspecte ale întâlnirii fraților și surorilor noastre sunt deosebit de relevante în contextul acestor reflecții despre cum să devenim profeți ai întâlnirii ca oameni religioși în ziua de astăzi. Pe de o parte ne exercităm ha-

⁶³ O'Meara, “Community as Primal Reality,” 437.

⁶⁴ Quarc este o particulă ipotetică pe care oamenii de știință co consideră a fi dintre constituenții ultimi ai materiei. Existența acestei particule a fost propusă în 1964 de fizicianul evreu-american Murray Gell-Mann, laureat al Premiului Nobel pentru Fizică în 1969 pentru contribuția sa la elaborarea teoriei particulelor elementare. (n.tr.)

⁶⁵ Conciliul Vatican II, Constituția pastoral privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et Spes* (GS), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, 12.

risma profetică fiind oameni ai întâlnirii în cadrul comunităților noastre religioase. Pe de altă parte, suntem profeți ai întâlnirii când întâlnim frați și surori în slujire, în special la periferie. Aceasta urmează definiția concisă oferită de Sandra Schneider pentru „viața religioasă de slujire” ca „o formă de viață creștină, mistico-profetică, dată Bisericii de către Duhul Sfânt ... constituită prin profesarea veșnică a celibatului consacrat, a sărăciei evanghelice, ascultării profetice trăită în *comunitate* și *slujire* transcendentă”⁶⁶.

Prin urmare, mai întâi ne exercităm harisma promisă ca profeți ai întâlnirii prin felul în care ne întâlnim frații și surorile în comunitate. În Scrisoarea sa Apostolică pentru deschiderea Anului pentru Viața de Sfințenie în 2014, Papa Francisc a citat un document al Congregației pentru Institute Religioase și Seculare care ne îndeamnă să devenim „experți în comuniune”. Apoi a continuat citând o replică din cadrul unui discurs prezentat cu câteva luni mai devreme pentru rezidenții caselor romane de formare religioasă, chemându-i să adăpostească „*misticismul întâlnirii*, care impune «abilitatea de a auzi, de a-i asculta pe alți oameni, abilitatea de a vedea împreună căi și mijloace»”. Apoi a adăugat: „trăiți în lumina relației iubitoare dintre cele trei Persoane divine (cf. 1 In 4,8), modelul tuturor relațiilor interpersonale”. Câteva pagini mai încolo, Francisc insistă asupra faptului că „Viața de sfințenie nu va înflori ca rezultat al minunatelor programe vocaționale, ci pentru că tinerii pe care îi întâlnim ne consideră atrăgători, pentru că ne văd ca oameni care sunt fericiți! În mod similar, eficacitatea apostolică a vieții de sfințenie nu depinde de eficiența metodelor sale. Ea depinde de elocvența vieților noastre, care radiază bucuria și frumusețea trăirii Evangheliei și a urmării totale a lui

⁶⁶ Definiție oferită pe o fișă de lucru în cadrul unui seminar de către Sandra Schneider. Citată de King, “Are We Fascinating?” 3. Sublinierea mea.

Hristos”⁶⁷. Constituțiile Congregației mele SVD exprimă foarte frumos, și sunt sigur că fiecare dintre Constituțiile voastre spun același lucru: „dragostea frățească sinceră, mai mult decât a trăi pur și simplu și a lucra împreună, ne vor face una”⁶⁸.

O astfel de dragoste frățească sinceră poate fi trăită doar în sinceritatea întâlnirii – întâlnirea adevărată dintre noi. Una dintre cele mai mari provocări astăzi, una despre care sunt sigur că sora Teresa Maza va vorbi, este provocarea interculturalității în comunitățile noastre. Ca antropolog SVD și misionar vechi, Jon Kirby insistă asupra faptului că adevărata cheie pentru viața interculturală este sarcina de durată de a trata în mod onest și creativ diferențele culturale⁶⁹. Roger Schroeder vorbește despre interculturalitate ca implicând atât atât îmbogățirea reciprocă și provocarea⁷⁰. În discuții particulare cu mine, Roger a insistat și asupra faptului că interculturalitatea nu vorbește *doar* despre cultură. Ci ea înseamnă să fim îmbogățiți reciproc și provocați de schimbul între generații, angajamentul anti-rasism și – în comunitățile unde membrii bărbați și femei lucrează aproape unii de ceilalți – angajamentul față de egalitatea de gen. O trăire interculturală autentică depinde de atenția care este deschisă spre întâlnire.

⁶⁷ Francisc, Scrisoare Apostolică la începutul Anului pentru Sfințenia Vieții.

⁶⁸ SVD Constitutions, 303.

⁶⁹ John P. Kirby, “Building Intercultural Competence,” în *Intercultural Living*, editat de Lazar Stanislaus și Martin Ueffing (Sankt Augustin, Germany / New Delhi, India: Steyler Verlag / ISPCK, 2015), 114-34, vezi în special 117.

⁷⁰ Roger Schroeder, “Missionary Discipleship in Glocal Contexts from an Intercultural Perspective.” Eseul va fi publicat într-o carte scrisă de misiologi SVD și SSps (*Servae Spiritus Sancti – Surorile Misionare Slujitoare ale Duhului Sfânt* n.tr.) care urmează a se intitula *Missionary Discipleship in Local Contexts* (Apostolat misionar în context locale). În această secțiune fac referire la p. 5 din manuscris.

În al doilea rând, noi credincioșii suntem profeți ai întâlnirii în slujirile noastre, în funcție de harismele comunităților noastre respective. Așa cum spunea Papa Francisc, o astfel de slujire depinde de „elocvența vieților noastre”, nu doar de expertiză sau tehnică. Pentru a face încă o referire la omilia lui Francisc despre văduva din Nain, slujirea noastră trebuie să fie înrădăcinată „nu doar în a vedea, ci în a privi, nu doar în a auzi, ci în a asculta, nu doar în a trece pe lângă, ci în a ne opri”. Așa cum Iisus l-a întâlnit pe Matei în ghereta lui de vameș – moment reprezentat în mod atât de impresionant în tabloul lui Caravaggio; la fel cum Iisus a îmbrățișat-o și a mângâiat-o pe văduva din Nain sau pe leprosul de la începutul evangheliei lui Marcu (1,35-44); la fel cum Iisus a fost mișcat în mila Sa pentru mulțimile înfometate – Sfântul Efreem spune că *puterea* lui Iisus nu a constatat în măsura minunii, ci în foamea oamenilor⁷¹ - tot astfel slujim și noi prin întâlnirea adevărată a oamenilor în mijlocul cărora trăim și lucrăm.

Totuși, a fi profeți ai întâlnirii înseamnă să mergem la periferie, la margini, unde „atingem trupul suferind al lui Hristos în alții”⁷². Avem exemple excelente atât în istoria vieții religioase – de exemplu Francisc de Assisi și Vincențiu de Paul⁷³ - și în perioada contemporană – de exemplu Maica Teresa de Calcutta, iezuitul Greg Boyle care le ține companie membrilor de găști din East Los Angeles, Misionarului Sângelui Sfânt, David Kelly, care ține cercuri de reconciliere pentru dreptate restauratoare în cartierul Back of the Yards din Chicago, benedictinele din Erie, Pennsylvania, în orașul interior, încercând să

⁷¹ Efreem the Sirul, *Commentary on the Diatessaron*, în *Give Us This Day*, August 7, 2017, 83.

⁷² EG 24.

⁷³ Vincențiu de Paul (1581-1660) a fost un preot catolic francez, renumit pentru generozitatea și compasiunea de care a dat dovadă, dedicându-și întreaga existență îngrijirii săracilor. (n.tr.)

acopere, așa cum spun ele, „paragina cu frumusețe”⁷⁴. Timothy Scott scrie că a lua în serios chemarea Papei Francisc ar însemna că toate comunitățile ar trebui să-și trimită „cei mai buni și mai străluciți membri” la margini și la periferie⁷⁵. Atunci marginile ar fi adevăratul centru al slujirii unei comunități, unde întâlnirea cu membrii săraci ai „culturii de unică folosință” pe care Papa Francisc o deplânge atât de mult în EG ar deveni evangheli-zatorii și învățătorii noștri⁷⁶.

Desigur, nu toți dintre noi pot întâlni oamenii de la periferie în slujirea noastră zilnică – oamenii religioși sunt directori pentru asistență socială, profesori de teologie (ca mine), profesori de liceu, administratori parohiali și pastori, directori de formare. Dar chiar și aceste slujiri ne oferă ocazia pentru astfel de întâlniri și oportunități de a fi evanghelizați. Unde sunt situate spitalele noastre și pe cine slujim? Ce fel de teologie predăm și cât de incluzive sunt politicile de admitere ale școlilor noastre? Care sunt prioritățile parohiilor noastre și cum ne formăm candidații?

La prima sa călătorie în afara Vaticanului, Papa Francisc a mers la Lampedusa, insula din Marea Mediterană, care este primul popas al migranților în drum spre Europa. Într-o predică uimitoare pe care el a susținut-o acolo, a adresat întrebarea: „«A plâns vreunul dintre noi pentru această situație sau pentru altele similare?» A jeliț vreunul dintre noi pentru moartea acestor frați și surori? A plâns vreunul dintre noi pentru aceste persoane

⁷⁴ Volumul classic despre Maica Tereza este cel al lui Malcolm Muggeridge, *Something Beautiful for God* (New York: Harper and Row, 1986), publicat initial în 1971; Gregory Boyle, *Tattoos on the Heart: The Power of Boundless Compassion* (New York: Free Press, 2010); despre David Kelley și Slujirea Sângelui Sfânt pentru Reconciliere vezi <https://pbmr.org/staff/david-kelly/>; Mary Lou Kownacki, “Overcoming Blight with Beauty,” *LCWR Occasional Papers* (Summer, 2015): 10-12.

⁷⁵ Scott, “Pope Francis on Religious Life.”

⁷⁶ EG, 53, 198.

care se aflau în barcă? Pentru mamele tinere care-și duceau pruncii? Pentru bărbații care căutau mijloace de a-și întreține familiile? Suntem o societate care a uitat cum să plângă – cum să experimenteze compasiunea - «suferind cu» ceilalți. Globalizarea indiferenței ne-a răpit capacitatea de a plânge⁷⁷. Această „globalizare a indiferenței” este, așa cum am remarcat la începutul acestor reflecții, opusul „culturii întâlnirii”. A merge la periferie s-ar putea să nu fie doar o călătorie geografică. Ar putea fi, de asemenea, și o călătorie a inimii, a sufletului, a atenției la știrile care nu sunt doar în titlurile ziarelor, la dificultățile oamenilor din filmul lui Wim Wender, *Salt of the Earth* (*Sarea pământului*), un film răscolitor care documentează fotografiile uimitoare ale brazilianului Sabastião Salgado⁷⁸. Atenția noastră ne poate duce la o rugăciune care se naște din întâlnire și ne poate duce la o acțiune cu adevărat profetică. Orice rugăciune adevărată este întâlnire.

Concluzii

Ca oameni credincioși astăzi suntem chemați să fim și să formăm oameni ca profeți ai întâlnirii. Trebuie să ne angajăm să fim și să formăm oameni care vestesc și întrupează evanghelia întâlnirii, recunoscând harul în clipa prezentă. În momentul prezent îl întâlnim pe Stăpânul Întâlnirii, Iisus Hristosul, Dumnezeu care ne întâlnește în profunzimea sinelui nostru, în lumea noastră uimitoare și în frații și surorile noastre oriunde privim cu adevărat, ascultăm și de întindem brațele într-o atingere blândă. Într-adevăr, orice viață adevărată este în *această* întâlnire.

⁷⁷ Papa Francisc, Perdică la Lampedusa, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

⁷⁸ Puteți vedea filmul la adresa <https://www.theguardian.com/film/video/2015/jul/17/salt-of-the-earth-video-review>.

Dialogul interreligios și misiunea creștină

Suprins, dar onorat!

CÂND MATTHEW KRABILL MI-A TRIMIS invitația de a reflecta asupra relației dintre dialogul interreligios și misiunea creștină am fost destul de surprins. Nu pentru că am fost rugat să reflectez asupra acestui subiect – am cu siguranță ceva de spus cu privire la această temă. Suprinderea mea venea din faptul că fusesem inclus, așa cum spunea Matthew în invitație, „într-un grup select de cercetători evanghelici din întreaga lume”! Până la urmă eu nu aparțin nici uneia dintre Bisericile evanghelice. Eu sunt romano-catolic.

Totuși, surprinderea mea s-a transformat aproape imediat într-un sentiment de onoare. De-a lungul anilor am învățat multe de la frații și surorile mele evanghelici, iar mai demult am scris chiar un articol cu privire la ceea ce catolicii ar putea învăța din teologia misionară evanghelică („What Catholics Can Learn From Evangelical Mission Theology”, *Missiology: An International Review*, 23/2 (April, 1995): 155-164). În multe feluri mă consider a fi un „catolic evanghelic”, în special prin prisma faptului că am un simț dezvoltat al misiunii și simt nevoia ca credința mea să fie profund experiențială și sinceră. Prin urmare, faptul că alți evanghelici m-au inclus în tagma

lor a fost cu adevărat o onoare pentru mine, fapt pentru care le sunt cu adevărat recunoscător. Cred că mai important decât diferențele noastre denomonaționale sau eclesiale este faptul că suntem frați și surori, membre ale Trupului lui Hristos, chemați să mărturisească în faptă și cuvânt dragostea lui Dumnezeu pentru lume, descoperită în Iisus Hristos.

Nădăjduiesc ca ceea ce voi scrie aici referitor la relația dintre dialogul interreligios și misiunea creștină să aibă un înțeles pentru evanghelici. Cred, pe de o parte, că ceea ce voi spune va fi foarte catolic, documentat profund din activitatea de învățătură catolică. Cu toate acestea, unele lucruri din cele ce vor urma ar putea să difere destul de mult de pozițiile evanghelice principale. Pe de altă parte, multe dintre ideile enunțate aici în calitate de catolic se vor potrivi și cu unele idei ale doctrinei evanghelice.

Este posibilă mântuirea în afara credinței creștine?

Orice reflecție cu privire la relația dintre dialogul interreligios și misiunea creștină dintr-o perspectivă catolică trebuie să aibă în vedere învățătura catolică referitoare la posibilitatea existenței mântuirii în afara granițelor credinței creștine. Deși un impuls important pentru misiunea creștină l-au dat Marcu 16,16, Faptele Apostolilor 4,12 și părerea Sfântului Ciprian al Cartaginei că „nu există mântuire în afara Bisericii”, învățătura tradiției creștine a fost de faptul mult mai deschisă față de posibilitatea ca necredincioșii cu inima bună să fie mântuiți. Mântuitorul a remarcat de mai multe ori în Evanghelii credința celor care erau considerați a fi necurați sau nevrednici de iertare sau de vindecare (de exemplu: Mc 7, 24-29; Lc 19, 1-10; In 4). Iustin Martirul și Filosoful, Origen, Toma d'Aquino și Bartolomé de las

Casas, toți cu rădăcini în mărturisirea biblică, toți au învățat despre prezența mântuitoare a lui Dumnezeu în afara credinței creștine explicite și a botezului (Vezi de exemplu, Jaques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* [Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997], 29-157). Cu toate acestea, Conciliul Vatican II, a afirmat în mod oficial și explicit că „aceia care, necunoscând, fără vina lor, Evanghelia lui Hristos și Biserica Sa, îl caută totuși pe Dumnezeu cu inimă sinceră și se străduiesc, sub impulsul harului, să împlinească în fapte voia lui cunoscută prin glasul conștiinței, pot dobândi mântuirea veșnică” (Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* (LG), paragraful 16). Chiar și mai departe, Conciliul învață că religiile lumii „reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii” (Vatican II, Declarație despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine, *Nostra Aetate* (NA), paragraful 2). Această învățătură a fost repetată de învățătura papală și de alte documente oficiale ale conferințelor episcopale regionale și din Roma, din ultimii cincizeci de ani. Acestea au constituit baza afirmațiilor Bisericii potrivit cărora dialogul interreligios este o parte esențială, chiar constitutivă a lucrării misionare a Bisericii (vezi, de exemplu, Ioan Paul II, *Redemptoris Missio*, paragraful 55).

Necesitatea misiunii

Pe de altă parte, Conciliul și învățătura oficială ulterioară acestuia au vorbit cu hotărâre și în mod convingător despre nevoia ca misiunea creștină să vorbească despre mântuirea lui Dumnezeu oferită în Iisus Hristos. Fiecare dintre Constituțiile Conciliului începe cu un fel de motivație misionară. Primul paragraf al Constituției despre Biserică spune: „Hristos este lumina neamurilor;

de aceea Conciliul, întrunit în Duhul Sfânt, dorește ca, vestind evanghelia la toată făptura (cf. Mc 16,15)” (LG 1). Pe aceeași linie, Papa Francis a adăugat recent în mod fără echivoc că „evangelizarea este datoria Bisericii” și, citându-l pe Papa Ioan Paul II, care face referire la predecesorul său Paul VI, a insistat că „nu poate exista evanghelizare cu adevărat fără proclamarea explicită a faptului că Hristos este Domnul” (Papa Francisc, *Evanghelii Gaudium* (EG), paragraful 110).

Contradicție sau tensiune creativă?

Există o contradicție pe această temă, așa cum m-a întrebat o dată Harold Netland, teolog evanghelic al religiilor? Biserica Romano-Catolică încearcă să meargă pe ambele direcții? Nu cred. Pe de o parte, învățătura catolică recunoaște prezența constantă a Duhului Sfânt care caută neîncetat să-i conducă pe toți, bărbați și femei, în Misterul Pascal (vezi Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et Spes* (GS), paragraful 22). Dar pe de altă parte, Biserica recunoaște și faptul că „foarte adesea oamenii, amăgiți de cel rău, au rătăcit în gândurile lor și au schimbat adevărul lui Dumnezeu cu minciuna, slujind mai degrabă făpturii decât Creatorului (cf. Rm 1,21,25)” (LG 16). Mântuirea este *posibilă*, dar *doar* posibilă, nu o certitudine – o convingere care este valabilă și pentru creștini. Într-adevăr, așa cum insistă Conciliul, creștinii „să nu uite că nu trebuie să atribuie nobila lor condiție meritelor proprii, ci unui har al lui Hristos; iar dacă nu vor corespunde acestui har cu gândul, cuvântul și fapta, nu numai că nu se vor mântui, ci vor fi mai aspru judecați” (LG 14). Din cauza acestei posibilități ca oamenii să nu fie mântuiți, „Biserica se îngrijește cu zel de dezvoltarea misiunilor” (LG 16).

Așadar, putem spune că mai curând există o tensiune creativă decât o contradicție între prezența mântuitoare a lui Dumnezeu în oamenii de alte religii (sau cei care nu cred în nimic) și obligația misionară de a predica Evanghelia. De aceea, ar trebui să înflorească o atitudine și o practică a dialogului între cei care sunt creștini și ne creștini. Dialogul nu este nicidecum o tactică de convertire, în final, a acelei persoane la Hristos. Dialogul este propriul sfârșit. Îi permite fiecăreia dintre părți să descopere adevărul celuilalt într-un proces pe care Doug McConnell l-a numit „o întâlnire a adevărului”, într-un articol care chema la astfel de scurte meditații. Ar trebui să constituie o ocazie pentru fiecare persoană aflată într-un astfel de dialog să se minuneze de bogăția harului lui Dumnezeu și de frumusețea acestui har, așa cum apare el în diferite tradiții culturale. Ar trebui să conducă la slăvirea lui Dumnezeu pentru prezența activă a Duhului în lume.

Cu toate acestea, dialogul conduce și la mărturisire și chiar la proclamare. Când creștinii își împărtășesc convingerile cu cei de alte credințe, o fac cu o dorință adâncă de a-i aduce pe ceilalți la adevăr, așa cum îl înțeleg ei. Îmi amintesc de un articol pe care l-am citit, scris de marele teolog comparativ Francisc X. Clooney în care afirma că nu a participat niciodată la un dialog adevărat, în care partenerii cu care discuta să nu fi fost convinși total de adevărul lor particular. De fapt, Papa Francisc explică în felul următor: „adevărata deschidere implică menținerea fermă în propriile convingeri mai profunde, cu o identitate clară și bucuroasă, dar deschiși «la înțelegerea convingerilor celuilalt» și «știind că dialogul poate îmbogăți pe fiecare». ... Evanghelizarea și dialogul interreligios, departe de a fi opuse, se suțin și se alimentează reciproc” (EG 251).

Dialogul interreligios ca dialog profetic

Poate că o modalitate bună de a vorbi despre această abordare catolică a dialogului interreligios și a misiunii este aceea de a împrumuta expresia frumoasă pe care David Bosch o folosește când vorbește despre dialogul interreligios: „smerenie îndrăzneță” (David J. Bosch, *Transforming Mission* [Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991], 489). Trebuie să fim îndrăzneți în afirmarea adevărurilor noastre de credință, dar totodată trebuie să fim și smeriți: „Cunoaștem doar în parte, dar cunoaștem” (Ibid.). O altă modalitate prin care această tensiune creativă ar putea fi exprimată este sintagma pe care eu și Roger Schroeder am împrumutat-o din documentele oficiale ale congregației noastre misionare, *Societatea Cuvântului Divin*. Aceasta este expresia „dialog profetic”, o atitudine și chiar o spiritualitate fundamentală de care credem că ar trebui să fie pătrunsă toată practica și reflecția noastră misionară (vezi lucrările noastre *Constants in Context and Prophetic Dialogue* [Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004 și 2011]). Pe de o parte, și fundamental, misiunea ar trebui trăită într-o atitudine de dialog – deschidere, gata să învățăm de la cei alături de care lucrăm, respect pentru tradițiile culturale și religioase ale oamenilor. Totuși, pe de altă parte, misiunea nu înseamnă doar să „fii amabil”, deschis, respectuos cu ceilalți. Noi venim pentru a împărași oamenii, așa cum făceau și profeții lui Israel și membrii comunităților creștine timpurii, un mesaj de nădejde profundă, de iertare completă, de bucurie aproape incredibilă, de angajament consistent pentru dreptate, de vindecare interioară profundă – mesajul dragostei lui Dumnezeu întrupat în Iisus, al cărui Duh a pătruns în sufletele tuturor oamenilor.

Se întâmplă uneori să fie necesar ca dialogul să fie ordinea de zi – atunci când ne aflăm în situații în care nu putem predica deschis, când cel mai bun lucru pe care îl

putem face este să ne arătăm grija față de oameni prin învățarea limbii și a tradițiilor lor, lăsându-ne să fim hrăniți de înțelepciunea străveche a spiritualității lor. Dar sunt și alte situații când trebuie să rostim un cuvânt profetic – când oamenii care au devenit fascinați de bucuria noastră în Hristos ne roagă să le spunem mai multe, când în cadrul unui dialog ne împărtășim convingerile cele mai intime, când o situație de nedreptate ne obligă să condamnăm răul care îi ține pe oameni într-o stare de dehumanizare. Îmi imaginez practica misiunii ca pe un fel de continuum, cu dialogul la un capăt și profeția la celălalt. Doar contextul, doar situația ne poate spune când dialogul este mai necesar decât profeția sau când profeția se naște din dialog.

Un Dumnezeu generos

Dumnezeul nostru este un Dumnezeu milostiv. Vedem aceasta în Iisus, care a predicat un mesaj al milei, care a făcut minuni vindecând, care a arătat profunzimea iubirii lui Dumnezeu în patimile și moartea Sa, care a văzut bunătatea chiar și în cei de la marginile sau din afara religiei sale, care și-a împărașit misiunea cu noi. Un Dumnezeu atât de generos găsește căi de a-i duce pe oameni din această lume în pacea, bucuria și viața Împărăției Sale (vezi GS 22). Noi creștinii trebuie să fim deschiși față de această generozitate a lui Dumnezeu atunci când dialogăm activ, respectuos și iubitor cu cei care cred în Dumnezeu în mod diferit sau care nu cred deloc (uneori respingând pe bună dreptate imagini ale lui Dumnezeu care sunt dezumanizate și monstruoase, unele prezentate chiar de creștini!). Dar acest Dumnezeu generos, credem noi creștinii, este într-adevăr prezent în mod desăvârșit și activ în Iisus și noi trebuie să fim mărturisitori ai adevărului lui Hristos și ai puterii mântuitoare a lui Dumne-

zeu în El prin Duhul. Creștinii îl întâlnesc pe Dumnezeuul nostru generos atunci când se angajează în dialog și prietenie cu oameni de alte convingeri religioase; dar mărturisesc plenitudinea acestui Dumnezeu generos atunci când se angajează într-o misiune de evanghelizare.



Stephen B. Bevans SVD s-a născut la 14 iulie 1944, este profesor emerit de „Misiune și Cultură” la Catholic Theological Union, Chicago, în Statele Unite ale Americii și preot al congregației religioase *Societas Verbi Divini* (SVD). În 1986 a obținut doctoratul în teologie la Universitatea Notre Dame, Indiana.

A publicat lucrări importante în domeniul misiologiei: *John Oman and His Doctrine of God* (Cambridge, 1992); *Models of Contextual Theology* (Orbis, 1992, 2002); împreună cu Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Orbis, 2004); împreună cu Jeffrey Gros, *Evangelization and Human Freedom: «Ad Gentes» and «Dignitatis Humanae»* (Paulist, 2009); *An Introduction to Theology in Global Perspective* (Orbis, 2009); împreună cu Roger Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Orbis, 2011). Volumul de față adună mai multe articole și studii cu caracter misionar, publicate de-a lungul anilor de Stephen B. Bevans, toate oferind o bună orientare în teologia misionară elaborată de el.

Pr. conf. dr. Cristian Sonea

Dr. Paul Siladi

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

